علماء ومفكرون معاصرون

لمحات من حياتهم، وتعريف بمؤلفاتهم

٢٤

ناصر الدين الأسد

العالم المفكر والأديب الشاعر

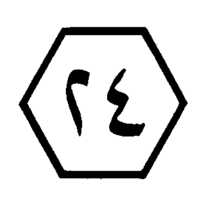
تأليف

أحمد العلاونة

دار القلم

دمشق

علماء ومفكرون معاصرون
لمحات من حياتهم، وتعريف بمؤلفاتهم



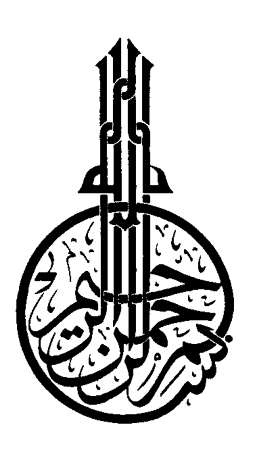


ناصر الدين الأسد

العالم المفكر والأديب الشاعر

تأليف
أحمد العلاونة

دار القلم
دمشق


بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى
١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م

تُطلب جميع كتبنا من :
دار القلم - دمشق : ص.ب : ٤٥٢٣ - ت : ٢٢٢٩١٧٧
الدار الشامية - بيروت - ت : ٦٥٣٦٥٥ / ٦٥٣٦٦٦
ص.ب : ١١٣/٦٥٠١

توزع جميع كتبنا في السعودية عن طريق
دار البشير - جدة : ٢١٤٦١ - ص.ب : ٢٨٩٥
ت : ٦٦٠٨٩٠٤ / ٦٦٥٧٦٢١

المقـــدّمَة

الحمد لله الذي لا تُحصى نِعَمُه، ولا يتناهى كرمه، وصلى الله على محمد نبيِّه وعلى آله وسلّم، وبعد:

فهذا هو الكتاب الخامس الذي أكتبه لسلسلة (علماء ومفكرون معاصرون) والمفروض أن يكون هذا الكتاب هو أسهل كتاب أعمل على تأليفه، بعد أن أنجزت أربعة كتب قبله، ولكن ما حصل هو العكس. وسبب ذلك أنّ ما كتبه العلاَّمة الجليل ناصر الدين الأسد قد جاء مركزاً نفيساً، لا حشو فيه، ولا إطالة من غير داعٍ، ووجدته يفرض شخصيته على كتبه كلها.

وشرعت في تجميع ما كُتب في ناصر الدين الأسد، فاجتمع لديَّ كتاب (سفر في المدى، ناصر الدين الأسد، ملامح من سيرته وأدبه) و(ناصر الدين الأسد، جسر بين العصور) كلاهما للأديبة ميّ مظفّر.

واجتمع لديَّ أيضاً كتاب (ناصر الدين الأسد بين التراث والمعاصرة) وهو ندوة تكريمية، شارك فيها عدد من العلماء والمفكرين، وكتاب (ناصر الدين الأسد، الناقد الشاعر) لأحمد المصلح، إضافة إلى ما كُتب في الكتابين التكريميين لناصر الدين الأسد: (فصول أدبية وتاريخية) و(قطوف دانية) وإلى بعض اللقاءات الصحفية التي أُجريت معه.

وتساءلت: وماذا أقدّم بعدما قدّم هؤلاء؟ وماذا تراني أزيد على ما قدّموه.

فوجدتُ بي حاجة إلى ترتيب مناسب أتَّبعه في سيرة أستاذنا ناصر الدين الأسد حفظه الله، على نحو متسلسل، أرجو أن أكون قد وُفِّقتُ له، فأدَّيت المادة منسَّقة يأخذ بعضها برقاب بعض، وجمعت كلام التلميذ البار المعجب، ورأي

الصديق الصدوق، والعالم المنصف، ونظمته عِقْداً واحداً بخيط الحياد والمنهجية، فكان الفصل الأول من هذا الكتاب، فتحدَّثت في اسمه وولادته وتعلُّمه.

ثم انتقلتُ للحديث في أعماله الوظيفية التي تبوّأها، وعددت عضويته في المجامع والمجالس العلمية.

وذكرتُ أوليّاته، وأحصيت الجوائز التي فاز بها، والأوسمة التي مُنحها، وأبنت منهجه العلمي الذي سلكه في مؤلفاته وتحقيقاته، وتحدَّثت في فصاحته، وأوضحت صلته باثنين من أعلام الأدب، ورأيه فيهما: طه حسين، ومحمود محمد شاكر، ووصفت أخلاقه، وأطلت الحديث فيه مفكِّراً وشاعراً، لأن كثيرين لا يعرفون أنه مفكر وشاعر، ولأن شعره ليس مجموعاً في ديوان، وأوردت نماذج من شعره.

ووجدت بعد هذا بي حاجة إلى التعريف بمؤلفاته وتحقيقاته، وبذلت الجهد في تتبُّعها والتعريف بها، وهو ما فعلته بالفصل الثاني، فوجدتها إلى النفاسة ما هي، بل وجدت من نفاستها وسلامة منهجها واتجاهها، تغري بكثرة الاقتباس. وهو ما فعلته، وحرصت هنا كل الحرص على عبارته ما وجدت إلى ذلك سبيلاً لما تقدم. وللأمانة أقول: إني اعتمدت كثيراً في التعريف بكتابيه (القيان والغناء في العصر الجاهلي) و(مصادر الشعر الجاهلي) على ما كتبه المؤلِّف في خاتمتها، وجعلهما تلخيصاً، ورأيت هذا أجمع للفائدة، وأرجع بالعائدة، وبنهاية هذا الفصل يكتمل كتابي.

وإذا كان التعريف أو التلخيص لا يغني عن الأصل، هذا إذا لم يشوّهه في بعض الأحيان، فحسبي أني أرجو من هذا التعريف أن أشجّع القارئ الكريم على قراءة آثار ناصر الدين الأسد، فلعله يجد فيها أكثر مما وجدت، وخيراً مما وجدت.

هذا وقد بوّبت كتبه على نحوٍ يساعد في تبيين شخصيته ومنهجه، فابتدأت

التعريف بكتبه التي تدلّ على منهجه في البحث والتاريخ والنقد وهي : (القيان والغناء) و(مصادر الشعر الجاهلي) و(نشأة الشعر الجاهلي) و(الحياة الأدبية الحديثة في فلسطين والأردن).

ثم انتقلت للتعريف بكتابَيْه (خليل بيدس) و(محمد روحي الخالدي) ليبيّنا شِرْعَه ومنهاجه في كتابة التراجم.

فأتبعتها معرّفاً بكتبه التي تبيّنه مفكّراً: (تصورات إسلامية) و(نحن والآخر) و(نحن والعصر)، وأطلت التعريف بها، لأنها تهمُّ القرّاء على مختلف تخصصاتهم وثقافاتهم، ولأنها تبحث في مشكلات عصرنا.

ثم مضيت للتعريف بالكتب التي حقّقها وحرّرها، لتستبين طريقته في التحقيق والتحرير (جوامع السيرة) و(تاريخ نجد) و(ديوان قيس بن الخطيم) و(ديوان شعر الحادرة) و(مصحف الشروق المفسّر الميسّر).

وختمت الفصل الثاني بالتعريف بكتاب (يقظة العرب) الذي نقله من الإنكليزية إلى العربية.

ولئن ترك أستاذنا الجليل ناصر الدين الأسد الباب مفتوحاً لجهود غيره من الباحثين في أيّ موضوع طرقه، لقد تركتُ الباب مفتوحاً لمن يريد أن يتناول سيرته وكتبه في مقالٍ ينشره، أو كتاب يطبعه.

والحمد لله من قبلُ ومن بعد، وهو الموفقِ والهادي إلى سواء السبيل.

الطيبة - إربد

ليلة السابع والعشرين من رمضان ١٤٢٣هـ

الموافقة لليلة الثاني من كانون الأول ٢٠٠٢م

أحمد العلاونة



تمهيد

ناصر الدين الأسد نَمَطٌ صعبٌ من الرجال عزيز، وركن من أركان العلم باذخ، وعالم باللغة، محيط بأسرارها، حافظ لأشعارها، ملمٌّ بأصولها، ومفكّر بذَّ كثيراً من المفكّرين فيما كتب، وأديب عالي الأسلوب، واضح العبارة، مأنوس الألفاظ، وهو من الفُصحاء البلغاء، فلغته مكتوبة أو منطوقة لا تتنازل عن بلاغتها، وهو بعد ذلك شاعر جيد.

وهو كما يقول الدكتور عبد الحميد إبراهيم «الرجل العظيم كالغيث العميم أينما وقع نفع، أو قل هو كالشجرة الطيبة تؤتي أُكُلَها كل حين بإذن ربها، هذا هو شأن ناصر الدين الأسد. . . »[1].

ويقول: «إن الرجل العظيم كالماسة الثمينة، تشعُّ في جميع الاتجاهات، وكل شعاع يبهر الأبصار، وكل متلقِّفٍ للشُّعاع يظنه الطريق الوحيد، أو الصحيح إلى المصدر، لكنه في الحقيقة طريق من طُرُق عدَّة، تؤدي جميعها إلى لبِّ المركز، وتشير إلى رجل يسمى الدكتور ناصر الدين الأسد»[2].

تبوّأ أرفع المناصب، ومع ذلك بقي قمَّة في التواضع وسماحة النفس، حمل ألقاباً ضخمة يعتزُّ بها الكثيرون، ولكنه كان ـ ومازال ـ يكتب اسمه مجرداً على صدر مؤلفاته وفي توقيع مقالاته.

لقد كان من حظي الحسن أن أجلس إليه متى أُتيح لي ذلك، فكشف لي عن قدر عظيم من العلم، مع صفاء في النفس عجيب، ورقَّة في الطباع تأسر،

---

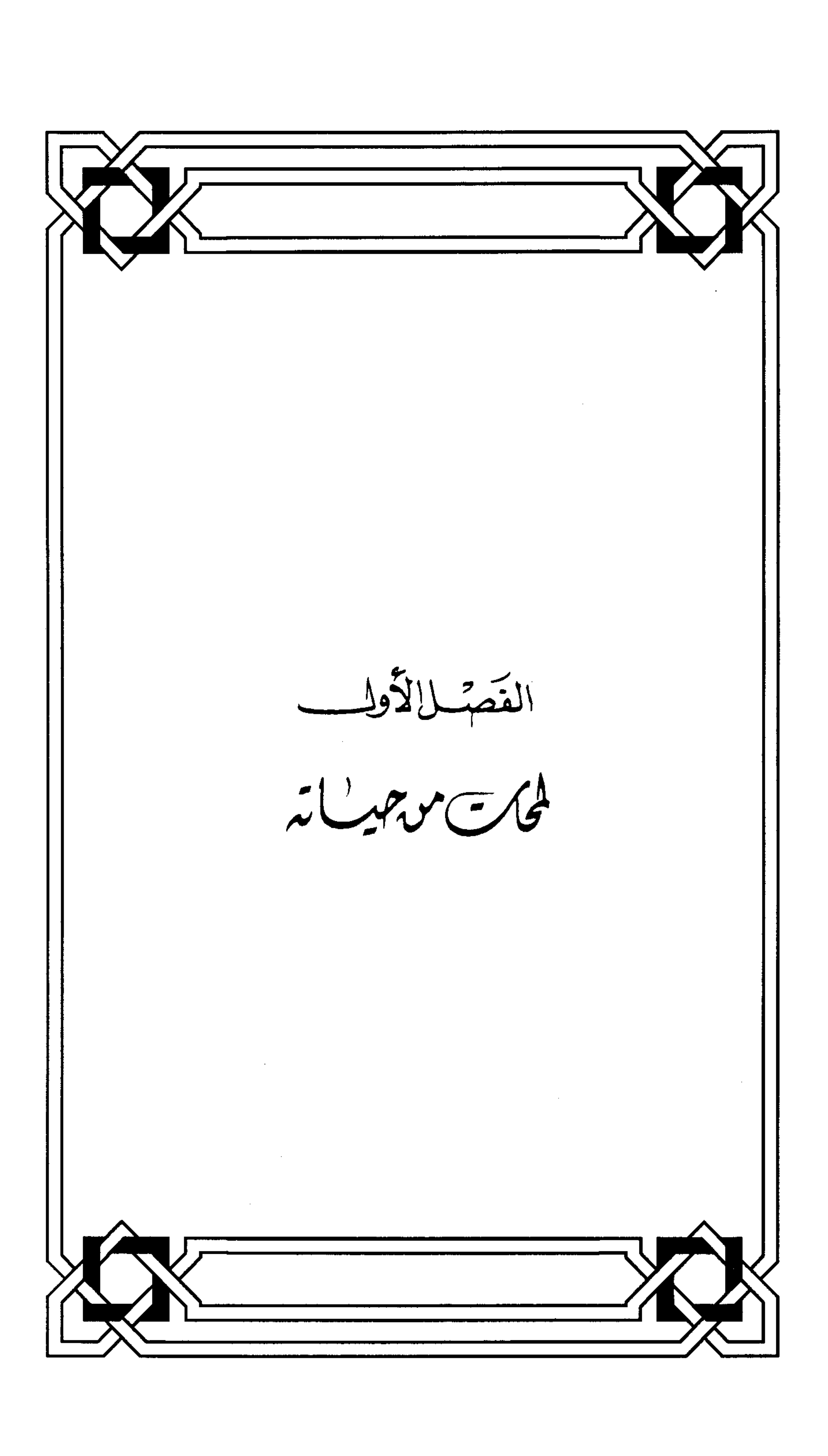
(١) ناصر الدين بين التراث والمعاصرة، ص١٣٥.

(٢) المصدر السابق، ص١٤١.

وحلاوة في المعاشرة، إذا ذقتها فما أنت بقادرٍ على أن تنساها أو تنسى صاحبها، فكمَّل نقصي، ووسَّع نفسي، وفتح أُفقي.

لقد تفنَّن هذا العالم الفذّ في تبليغ آرائه وأفكاره، بالاعتماد على الجمع ما بين رصانة لغوية خليقة بجديَّة الأسد، وسلاسة خليقة بمبدعٍ فنَّان.

* * *



الفصل الأول

لمحات من حياته



الفصل الأول

لمحات من حياته

اسمه وولادته ونشأته وتعلّمه:

هو ناصر الدين بن محمد بن أحمد بن جميل الأسد. ولد في العقبة (أيله قديماً) التي تجمع بين البحر والجبال والبادية. جنوبي الأردن، في الرابع من ربيع الآخر ١٣٤١هـ الموافق للرابع عشر من كانون الأول من عام ١٩٢٢م، لأب أردني، وأمٍّ لبنانية، وأمضى عشر سنوات متنقِّلاً مع والده في المدن الجنوبية لشرقي الأردن: العقبة، والشوبك، ووادي موسى، ومعان، ودرس فيها.

ونشأ في بيئة البادية، ولم يعرف المدينة إلاّ حينما أُوفد إلى القدس، وكانت هي أول مدينة يراها، وكان يحسُّ بأن بيئة البادية تصوِّر بيئته ونشأته، وتصوِّر ما في نفسه، فارتبط بالشعر الجاهلي.

بدأت علاقته بالكتاب بفضل ما كان والده يبديه من حرص على توطيد صلته بالمطالعة، وكان يحضر إليه من رحلاته عدداً من الكتب. ولاسيما كتب كامل الكيلاني، واستطاعت هذه الكتب أن تزوّده بمفردات اللغة، فامتلك بفضل هذه المطالعات قدرة مبكِّرة على التعبير بلغة عربية سليمة، واكتسب معرفة بتاريخ العرب والمسلمين، ونشأ محبّاً للشعر والأدب العربي.

انتقل مع أسرته إلى عمان عام ١٩٣٣م، وكانت عمان في بداية توسُّعها. وكان يجري بها سَيْلان يتدفَّقان معظم شهور الشتاء، ويجرفان في طريقهما كثيراً من البيوت والمتاجر، فيجتمع السيلان على مجرىً واحد، قد يفيض مغرقاً

كثيراً من البيوت والمزارع حوله، ويستمر في ذلك المجرى تدفُّق المياه صيفاً وشتاءً طوال السنة، غير أن السيل جفَّ مجراه مع مرور الزمن، وشحَّت مياهه، وأصبحت عمان تعاني أزمة مياه خانقة من قلة المياه، حتى تغيرت صورتها الحالية عمَّا وصفها المقدسي، ونقله عنه ياقوت. وكان ناصر الدين الأسد وأبناء جيله يصيدون السمك والبط في السيل.

أما الجامع (الذي يعرف الآن بالجامع الحسيني) الذي وصفه المقدسي بأنه جامع ظريف، بطرف السوق مُفَسْفَس الصحن، فلا يزال قائماً وقد أحاطت به الأسواق في شعب الوادي، وتهدّم مراراً، وأُعيد بناؤه، وكان يسمى الجامع العمري، ومازال صحنه قائماً حتى الآن.

ولم يكن سكان عمان[١] يتجاوزون ثلاثين ألف نسمة، ولم تكن الكهرباء قد أُدخلت إليها بعد أو عرفتها، وكان الناس يستعملون سراج النفط (الكاز) وعلى ضوء هذا السراج وفي بيت من الطين، درس ناصر الدين الأسد.

وكانت دراسته في عمان مقدمة لحياته، فقد تداخل تعليمه في هذه المرحلة بالثقافة والسياسة، واستيقظت في نفسه القدرة على كتابة الشعر، بحكم اتصاله المباشر مع معلّمين كانوا هم شعراءَ وكتّاباً مبدعين، من أمثال كاظم الخالدي، وعبد المنعم الرفاعي، وسعيد الدُّرَّة، الذين كانوا يستهوون الطلاب بأسلوبهم التعليمي الجذّاب، وحَيَويّة أدائهم، ورَفْد معرفتهم بشواهد شعرية كانت تُضْفي على الجوِّ الدراسي مُتعة التلقّي، وتربية أذواق الطلبة، كما كانت تشحن النفوس بالإحساس الوطني.

توفيت والدته عام ١٩٣٦م، ثم والده عام ١٩٣٩م وهو في السنة الأخيرة

---

(١) كانت عمان قبل قيام إمارة شرقي الأردن عام ١٩٢١م أشبه بالقرية منها بالمدينة، غير أن اختيارها عاصمة للإمارة دفع في شرايينها الحياة، ونشر فيها العمران، وأصبحت من أكبر العواصم العربية وأجملها، ولعلّها الآن أكبر من دمشق، ويبلغ عدد سكانها مليوني إنسان.

من المرحلـة الثانوية المتوسّطة[1] في عمان، فوجد نفسه أمام مسـؤوليات جديدة، فاضطر إلى العمل بعض الوقت، فعمل كاتباً في ديوان قاضي القضاة، وفي المحكمة الشرعية.

في الكلية العربية:

ثم التحق بالبعثة الدراسية في الكلية العربية[2] بالقدس لاستكمال المرحلة الثانوية ١٩٣٩ ـ ١٩٤٣م، وهي أعلى معهد تعليمي في فلسطين والأردن، واستطاع خلال الدراسة في رحاب هذه الكلية العريقة، المعرفة العميقة بتراثنا الفكري والأدبي، وبتراث الأمم والحضارات العريقة، ما أهَّله لمستقبله العلمي، بسـبب المسـتوى العلمي الراقي الذي كانت عليه مناهج الدراسـة فيها ومستوى المدرّسين. وفيها تعلّم المنهج العلمي، والأسـلوب الموضوعي في البحث، وكان معظم الدراسة فيها باللغة الإنكليزية، عدا دروس اللغة العربية، وكان ترتيب ناصر الدين الأسد الأول طوال السنوات الأربع، وممن درَّس فيها: إسحاق موسى الحسيني، وأحمد سامح الخالدي، ونقولا زيادة.

في القاهرة وجامعتها:

وبعد تخرُّجه في الكلية العربية عام ١٩٤٣م، عاد إلى عمان، وامتهن التدريس في مدارسها، وغادرها إلى القاهرة في العام التالي ملتحقاً بجامعة فؤاد

---

(١) كان في شرقي الأردن ثلاث مدارس ثانوية متوسطة: واحدة في عمان والثانية في الكرك، والثالثة في إربد، مدة الدراسة فيها سنتان، وثانوية كاملة واحدة في السلط، مدة الدراسة فيها أربع سنوات.

(٢) كانت البعثة أو المنحة تعطى بالتناوب من المدارس الثانوية في شرقي الأردن، وكانت حكومة الانتداب البريطاني بفلسطين تختار الأول، وأحياناً الثاني من كل مدرسـة ثانوية متوسطة في فلسطين، ليدرس في الكلية العربيـة، فكان التنافس على الدراسة والتفوق بين طلبتها شديداً.

الأول (جامعة القاهرة الآن)، ولأنه من خريجي الكلية العربية التي كانت السنتان الأخيرتان فيها تُعدَّان دراسة جامعية أولية، فقد أُعفي من السنة الجامعية الأولى، والتحق بالسنة الثانية بقسم اللغة العربية، وكانت القاهرة حينذاك مركز الإشعاع العلمي الأول في الدول العربية، وملتقى المثقفين والأدباء، وكانت الحياة الأدبية تضجُّ بمعاركها ومنتدياتها ومجلاتها الراقية، فتهيأت له فرصة التعرُّف إلى الحياة الثقافية ومواكبتها بكل أبعادها الأدبية والفكرية، كما شهد التغييرات الحادّة التي ألمّت بالحياة السياسية والاجتماعية.

وتهيأ له في هذه المرحلة التعرف إلى رواد كبار من أمثال العقاد، وطه حسين، وأمين الخولي وشوقي ضيف، وبعض هؤلاء تتلمذ لهم، وحظي بعنايتهم وصداقتهم، واكتسب من روحهم ما ساعده على إنضاج تجربته، وصقل قدراته، وإغناء معرفته.

وكان له شرف صداقة العلاّمة محمود محمد شاكر، الذي له فضل كبير عليه، إذ كان يمنح طلبة العلم الكثير من وقته. ويضع أمامهم خزانة كتبه العامرة بالمراجع النادرة، مما يجعله نموذجاً للعالم الأصيل الذي قلَّ نظيره في عالمنا اليوم، ولم يرَ ناصر الدين الأسد في حياته أستاذاً يحسن تذوُّق الشعر الجاهلي والغوص في معانيه بعمق، كالعلاّمة محمود محمد شاكر. وسيأتي بعد قليل تفصيل لصلة ناصر الدين الأسد بهذا العالم المميَّز، وبالدكتور طه حسين.

وفي السنة الثالثة من دراسته تزوج من الفتاة المصرية فوزية البنا، وأنجبت له ثلاثة أبناء وبنتاً.

وتخرَّج في قسم اللغة العربية عام ١٩٤٧م، ولأنه كان الأول فقد منح جائزة الدكتور طه حسين لأول الخريجين بقسم اللغة العربية من جامعة القاهرة. وقد عانى خلال سنوات دراسته فيها عُسر الحال وضنك العيش، واضطر أن يعمل طول دراسته الجامعية، فعمل حيناً مترجماً لهندي جاء يُعدّ الدكتوراه في القاهرة، ومعه كتاب ديني طلب منه أن يترجمه له إلى العربية، ويقوم بالتعليق

عليه ليكون رسالته الجامعية، وعمل حيناً مراسلاً لجريدة (الوحدة) التي كانت تصدر في القدس، وكانت تتضمن في العدد الواحد أحياناً ثلاث مقالات ينشرها بأسماء مستعارة مختلفة.

في القدس وليبية:

عمل بعد تخرجه مدرِّساً في المدرسة الإبراهيمية بالقدس، وقدَّم برنامجاً إذاعياً من الإذاعة العربية لمحطة الشرق الأدنى بعنوان (حديث الصباح)، ولكنه ما كاد يستقر حتى أُعلن قرار تقسيم فلسطين، فاضطربت أحوال البلاد، وعجّت فلسطين بحركات المقاومة وقامت الحرب بين العرب واليهود عام ١٩٤٨م، فعانى من محنة الانقطاع عن العمل شهوراً، وهو ربُّ أسرة: زوجته وطفله البكر، حتى سنحت له فرصة عمل في ليبية، فقصدها مع اثنين من المعلمين المصريين وأسّس معهما ومع بعض المعلمين الليبيين أول مدرسة ثانوية متوسطة في طرابلس.

العودة إلى القاهرة:

ثم خفَّ إلى القاهرة عام ١٩٤٩م لدراسة الماجستير، وللتدريس في المدرسة الإنكليزية بمصر الجديدة، وحاز الماجستير من كلية آداب جامعة فؤاد الأول (القاهرة الآن) عام ١٩٥١م على أطروحته (القيان والغناء في العصر الجاهلي)، وظل يدرِّس في المدرسة الإنكليزية حتى عام ١٩٥٤م.

ثم فاز بالدكتوراه بتقدير ممتاز من جامعة القاهرة عام ١٩٥٥م على أُطروحته (مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية) وهو أول أردني نال الدكتوراه من جامعة القاهرة.

أعماله الوظيفية:

عمل في الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية بالقاهرة ١٩٥٤ ـ ١٩٥٩م، ورئيسها يومئذ الدكتور طه حسين. وحاضر في معهد البحوث والدراسات

العربية بالقاهرة (لطلبة الماجستير) خلال سنة ١٩٥٦م و١٩٦٠م و١٩٦٣م و١٩٦٩ ـ ١٩٧٠م.

وفي عام ١٩٥٩م اختير ليكون أول عميد لكلية الآداب والتربية في الجامعة الليبية ببنغازي حتى عام ١٩٦١م.

فلما كان العام ١٩٦٢م استُدعي إلى عمان، وكُلِّف بإنشاء الجامعة الأردنية (وهي الأولى في الأردن)، وبُوشر بالدراسة فيها في أواخر العام نفسه وقد ابتدأت الجامعة بكلية واحدة هي كلية الآداب التي تولّى عمادتها، والتدريس في قسم لغتها العربية، ثم أصبح رئيساً للجامعة بعد إنشاء كليَّات أخرى، وبقي رئيسها حتى عام ١٩٦٨م.

ثم عاد إلى جامعة الدول العربية بالقاهرة وعُيِّن وكيلاً للإدارة الثقافية فيها، ثم مديراً عامّاً مساعداً مشرفاً على الشؤون الثقافية بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ١٩٦٨ ـ ١٩٧٧م.

ثم عين سفيراً للأردن لدى السعودية ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨م.

ويرى أن من أدوات النجاح في السلك الدبلوماسي أن يكون ممثّل الدولة مفكِّراً ومثقّفاً أو أديباً، فقد تكون طرفة أدبية أو بيت من الشعر ييسّر تداول العمل الدبلوماسي.

ثم تولى رئاسة الجامعة الأردنية (للمرة الثانية) ١٩٧٨ ـ ١٩٨٠م.

وكلّفه الملك الحسين بن طلال[١] عام ١٩٨٠م بتأسيس المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) وتولى رئاسته حتى عام ٢٠٠٠م، وعين وزيراً للتعليم العالي ١٩٨٥ ـ ١٩٨٩م، وكان أول من تولاّها،

---

(١) كان ناصر الدين الأسد يراجع خطاباته وكلماته من الناحية اللغوية خلال الأعوام ١٩٧٩ـ١٩٨٦م.

واختير رئيساً لجامعة عمّان (الأهلية) ١٩٩١ ـ ١٩٩٣م، وعضواً بمجلس الأعيان ١٩٩٣ ـ ١٩٩٧م، ورئيساً لمجلس أمناء جامعة الإسراء (الأهلية) بعمّان ١٩٩٦م حتى الآن.

عضوية المجامع والمجالس العلمية:

عُرف فضل أستاذنا الأسد، وعبق أريجه، وفاح عَرْفه، فاختير عضواً مراسلاً بمجمع اللغة العربية بدمشق سنة ١٩٦٩م، وعضواً بمجمع اللغة العربية بالقاهرة سنة ١٩٧٣م، وعضواً مراسلاً بالمجمع العلمي الهندي بعليكره سنة ١٩٧٦م، وعضواً بمجمع اللغة العربية الأردني سنة ١٩٧٧م، وعضواً بأكاديمية المملكة المغربية سنة ١٩٨٨م، وعضواً في المجلس الاستشاري الدولي لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن سنة ١٩٩١م، وعضواً في اللجنة الملكية لجامعة آل البيت للعلوم والآداب سنة ١٩٩٢م، وعضواً في اللجنة الملكية لشؤون القدس سنة ١٩٩٤م، وعضواً بمجمع اللغة العربية بالصين، للتدريس والدراسات في بكين سنة ١٩٩٤م، وعضواً بالمجمع العلمي المصري في القاهرة سنة ١٩٩٦م.

أوليّاته:

ذكرتها قبل قليل في أماكن متفرقة، وأجملها فيما يلي:

١ ـ أول أردني ينال الدكتوراه من جامعة القاهرة.

٢ ـ أول من تولى رئاسة الجامعة الأردنية.

٣ ـ أول من تولى وزارة التعليم العالي.

٤ ـ أول من تولّى رئاسة المجمع الملكي (مؤسسة آل البيت).

الجوائز:

١ ـ جائزة الدكتور طه حسين لأول الخريجين في قسم اللغة العربية في

جامعة فؤاد الأول (القاهرة الآن) عام ١٩٤٧م.

٢ ـ جائزة الملك فيصل العالمية للأدب العربي لعام ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٣ ـ جائزة سلطان العويس الثقافية في حقل الدراسات الأدبية والنقد لعام ١٩٩٤/ ١٩٩٥م.

٤ ـ جائزة الخوارزمي العالمية من طهران لعام ٢٠٠٣م.

الأوسمة:

١ ـ وسام الاستقلال الأردني من الدرجة الأولى ١٩٦٦م.

٢ ـ وسام التربية الممتاز من الأردن ١٩٧٦م.

٣ ـ الوسام الذهبي (الميدالية الذهبية) من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ١٩٧٧م.

٤ ـ وسام الكوكب الأردني من الطبقة الأولى ١٩٨٤م.

٥ ـ وسام القدس للثقافة والآداب والفنون ١٩٩١م.

٦ ـ وسام النهضة العالي الشأن من الطبقة الأولى ١٩٩٣م.

٧ ـ ميدالية الحسين (الذهبية) للتفوُّق من الفئة الأولى ١٩٩٥م.

٨ ـ وسام الحسين للعطاء المميّز من الدرجة الأولى ٢٠٠٠م.

٩ ـ وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى (من مصر) ٢٠٠١م.

منهجه العلمي:

المنهجية العلمية تعني جمع المادة من أصولها الصحيحة. وترتيب هذه المادة ومناقشتها ومحاكمتها محاكمة عقلية، والتمييز بين أجزائها لبيان ما تَرْجُح صحته، واستبعاد المشكوك في صحته أو في قيمته، ثم ترتيب النتائج المنطقية على تلك المقدِّمات التي هي المادة المحلَّلة المعلَّلة الصحيحة.

وهو في كتاباته المتصلة بالبحث العلمي لا يتقيّد بموقف فلسفي معين، إنما ينطلق من موقف الحياد، لتقوده النصوص والروايات بعد مناقشتها ومحاكمتها إلى النتائج العلمية، وكل باحث يدخل في موضوعه بفكرة سابقة فإنه يزيّف النتائج، ويلوي عُنق الروايات والمعلومات والمواد من أجل أن يصل بها إلى ما يريد، وهذا من أكبر معايب البحث العلمي وشوائبه.

أما في الكتابات الأدبية خاصة الشعرية، فيرى أن الأمر مختلف كل الاختلاف، حينئذ يعبّر الأديب أو الشاعر عن ذات نفسه، وعن خوالجه وأحاسيسه.

ويعدُّ ناصر الدين الأسد من أبرز الدارسين العرب المُحْدَثين الذين أخذوا أنفسهم بالمنهج العلمي في التزام عجيب، وإصرار صارم، ولعل ذلك يفسّر قلّة إنتاجه ـ نسبياً ـ إذا ما قورن ببعض لِداته من الدارسين الذين لم يكن لديهم هذا الالتزام.

أبرز ملامح منهجه العلمي:

١ ـ **الموضوعية**: فهو لا يبدأ بمسلّمات، ولا يحتكم إلى فروض مسبقة فيما يكتب، فهو يبحث الموضوع من جديد وكأنه الباحث الوحيد في هذا المجال، لا يُشْغِل ذهنه بما قيل حوله من آراء، بل يبدأ بالحفر والتنقيب عن الأساس، ينقّر عن موضوعه في المصادر الأصلية والثانوية، ويجمع مادته بعناية تامّة، ثم إذا استوت لديه المادة المطلوبة، وأحاط بموضوعه من جميع جهاته، أخذ يوازن بين الآراء المطلوبة، ويرسم خطه الفكري الذي يمكن أن يقود إلى الرأي الراجح في نظره[1].

يقول في مقدمة كتابه (مصادر الشعر الجاهلي): «وقد بذلت أقصى الجهد في أن أنهج نهجاً علمياً خالصاً: لا أميل مع هوى، ولا أتعصب لرأي،

---

(١) قطوف دانية، أحمد الضبيب: ١/ ٢٢١.

ولا أعتسف الطريق من أمامي اعتسافاً. بل لعل من الصواب أن أذكر أني حين دخلت في الموضوع، لم يكد يحفزني إلاّ الموضوع نفسه، ولم يكن نصب عينيَّ غاية بذلك أتوخّاها، وأرمي إلى إقامة الدليل عليها غير الغاية المجرّدة التي سينتهي إليها البحث الموضوعي وحده، فقد كان قلبي مع هذا الشعر حين كنت أقرأه، وكان عقلي عليه حين كنت أقرأ عنه، فأردت أن أصل إلى يقين يجتمع عنده اقتناع العقل واطمئنان القلب معاً، ولم يكن أمامي سبيلٌ لذلك إلاّ أن آخذ نفسي بتحرِّي المنهج العلمي الدقيق، والتزام حدوده التزاماً لا ترخُّص فيه»[1].

فالنصوص وحدها ـ في نظره ـ هي التي توجِّه البحث، وهي التي ترسم سبيله، وتجعله ينحو هذا المنحى أو ذاك، فيقول في مقدمة كتابه (مصادر الشعر الجاهلي): «أرجو ألا أبعد عن الحق حين أقول: إن كل رأي في هذا الكتاب قد قامت من بين يديه وَفْرة من النصوص قادت إليه وانتهت به، وأن النص هو الذي وجَّه البحث إلى ما فيه من آراء، وليست الآراء هي التي وجّهت البحث إلى النصوص: يجتلبها، ويقتنصها، ويستكثر منها، ويقسرها قسراً لما يريد»[2].

٢ ـ **استقصاء المادة**: وهذا المنهج وثيق الصلة بالموضوعية. ويستلزم الجمع المستقصي لمادة البحث ونصوصه. ففي كتابه (القيان والغناء) رجع إلى كتب الأغاني والموسيقا، وكتب التاريخ العامة والسير والطبقات والرجال والجغرافية، وكتب الأدب واللغة، ودواوين الشعراء الجاهليين، وكتب المستشرقين الإنكليز.

أما مصادره الكثيرة في هذا الكتاب، فلم يسجّل منها في ثبت المصادر إلاّ أقلها، ويقول: «فما أكثر ما قرأت ثم طويت من غير أن أستقي منه حرفاً لهذا البحث، وما أكثر ما قرأت ثم طويت، ولم أخرج منه إلاّ بفكرة عامة تتصل من بعيد بالموضوع اتصالاً قد يلمس جَنَباته وحِفَافَيْه، ولكنه لا يعدوها، ثم ما أكثر

---

(١) مصادر الشعر الجاهلي، ص٧.

(٢) المصدر السابق، ص٨.

ما قرأت وطويت ولم أقبس منه إلاَّ نصّاً أو نصّين، ربما كنت قد عثرت عليهما في مصدرٍ غيره، وتكراراً في هذا المصدر من غير أن يضيفا جديداً».

٣ ـ **التحقيق الدقيق للنصوص ودراستها**: وهو في تحقيقه الدقيق للنصوص، يقابل النص في الطبعات المختلفة للكتاب، وحين يجد نصاً في بعض المصادر مروياً عن مؤلف سابق، يحاول البحث في كتب المؤلِّف لعله يعثر على النص في منبعه، وفي حين آخر لا يكتفي بالمطبوع إنما يبحث عما يستطيع العثور عليه من مخطوطاته، فيقابل المطبوع بالمخطوط، ويثبت ما يصل إليه من فروق مع ترجيحه لأحد النصين، ثم يحرص على أن يسوق جميع النصوص التي تتَّصل بالموضوع مؤيِّدة أو مناقضة، فيناقشها مناقشة فيها شيء من سعة، فإذا استقامت مع ما يذهب إليه كانت سنداً يدعمه ويقوّيه، وإلاَّ يردّ عليها بما يظهر له من وجوه الرأي، ويكتفي في مواطن قليلة بإثبات النصين المختلفين، والتنبيه على وجوه الخلاف، حين كان يعجزه التوفيق بينهما أو تفنيد أحدهما.

أما دراسة النصوص فكان يجعلها دراسة تقوم على دعامتين: فهم النصوص فهماً فيه استشفافٌ لها وسَبْرٌ لأغوارها، ومحاولة التعليل والتفسير وإرجاع الفروع إلى أصولها، والظواهر إلى أسبابها[1].

٤ ـ **الحذر وكراهية التسرُّع والتعميم**: يتجلى في منهج ناصر الدين الأسد ميلٌ شديد إلى التحرُّز والحذر، والالتزام بعدم إلقاء الكلام على عواهنه، وتجنُّب الأحكام القاطعة، فهو يؤمن «بأن نتائج البحث الأدبي والتاريخي عامة تعتمد ـ في أغلبها ـ على الروايات والأخبار والنصوص» ولذلك فإن «من الطبيعي أن تجيء نتائج ظنِّية ترجيحية، لا سبيل إلى الوصول إليها إلاَّ بجمع هذه الروايات والأخبار والنصوص واستقصائها ودراستها دراسة قوامها: مقابلة بعضها ببعض ومناقشتها، ونقد إسنادها ومتنها، بحيث ينتهي كل ذلك إلى

---

(١) القيان والغناء، ص٦ ـ ٧.

تغليب نص على آخر، أو ترجيح رواية على غيرها، أو تفضيل خبر على سائر الأخبار، ولا سبيل في مثل هذه الأبحاث إلى اليقين القاطع، والقول الفصل، اللذين لا يتوافران إلاَّ في العلم التجريبي وحده، حين يستطيع المرء في معمله أو مخبره أن يعيد التجربة عملياً ليقوم البرهان على صحة ما يذهب إليه» ومن أجل ذلك ـ كما يقول ـ: «تجنَّبت أن أُلقي الأحكام إلقاءً عاماً قاطعاً، وإنما سقتها في صيغ ترجيحية غالبة»[1].

ومن مظاهر الحذر: كراهيته للتعميمات التي لا تستند إلى دليل واضح، كرفضه للتعميمات السائدة لدى بعض الباحثين من أن الغناء العربي إنما يميل إلى الأوزان القصيرة الخفيفة التي تتَّفق في يسرها وخفّتها مع ألحان الغناء، فهو يرى أن هذه البحور غير التامة من مجزوء ومشطور ومنهوك ممثلة لتجديد غنائي في العصر الأموي، استدعاه شيوع الغناء وانتشاره[2].

وإذا كان يكره التعاميم الفضفاضة والقفز إلى النتائج، فإنه يكره أيضاً التسرُّع دون تمحيص وبحث وتدقيق، ومن ذلك انتقاده إبراهيم اليازجي مؤلف كتاب (لغة الجرائد) الذي ذهب إلى أن (نواد) هو الجمع القياسي لـ(ناد) ولكنه غير مسموع ولا مستعمل. فقال الأسد: «وفي هذا الأخير تسرُّع واعتساف لأن اليازجي ـ في ظننا ـ لم يقمه على التتبُّع والاستقصاء، بل ينسبه إلى ظاهر ما ورد في المعاجم وكتب اللغة، واعتمد فيه على شاهد واحد من الشعر تكرر في هذه المظان»[3].

ومع أنه يؤمن بالتجديد ويفتح الأبواب لجميع الآراء، فإن نزعة الحذر والتحرُّز تجعله لا يميل إلى التوسُّع بلا سند، ولا يفتح مصاريع الأبواب بلا حُجَّة.

---

(١) انظر: مصادر الشعر الجاهلي ـ المقدمة، ص٨؛ وقطوف دانية، أحمد الضبيب: ١/ ٢٢٧.

(٢) القيان والغناء، ص١٩٥؛ الضبيب، قطوف دانية: ١/ ٢٢٧.

(٣) مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المجلد (٢٧)، ص٩٠.

يقول في ديباجة بحثه (حماس وحماسة): «وإذا كنا لا نقرُّ مذهب التسرُّع إلى التخطئة، لأنه يحجر على العلماء والكتَّاب، ويحول بين اللغة والتطور في مسار طبيعي، وينفي عن اللغة ألفاظاً هي منها في الحقيقة، فلا بُدَّ من التنبُّه إلى خطر المذهب المخالف الذي يدعو إلى التوسّع في قبول ألفاظٍ كثيراً ما تكون على قياس غير صحيح لخفاء بعض عناصره، وأركانه الأساسية، وحين لا تدعو حاجة حقيقية إلى قبولها» ثم يقول: «. . . وعلى هذا لا بدَّ من التثبُّت من دقَّة المقياس، ومن سلامة خطوات القياس حتى يكون الطريق لاحباً، والهدف أمماً»[1].

ومن آثار هذا التحرُّز اشتراطه في بحثه اللغوي لتصحيح استعمال الصيغة اللفظية (بعد الاستقراء والقياس) أن تكون هذه الصيغة قد كثر دورانها على اللسان، وفي الكتابة في الأقطار العربية كلها. . . وكأنه يرى أن أبناء الأمة لا يجمعون على خطأ، وأنّ ما شاع بينهم بهذه الكثرة لا بُدَّ وأن يكون منحدراً عن أصل صحيح له وجه في العربية. وذلك في قوله: «فهل نستطيع بعد هذا كله أنْ نقول أنّ من يستعمل لفظ (حماس) في كلامه أو كتابته هو في مأمنٍ من التخطئة، وهل نستطيع أن نخطو خطوة أبعد ونقول إن كثرة تعاقب (فعال) و(فعالة) وتواترهما ـ في المصادر ـ عند القدماء تجعلنا نحجم عن تخطئة من يستعمل صيغة (فعال)، ولو لم تذكرها المعاجم وكتب اللغة، واقتصرت على إيراد (فعالة) وذلك بقيد لا بُدَّ منه، وهو أن تكون اللفظة التي على هذه الصيغة قد كثر دورانها على اللسان وفي الكتابة في الأقطار العربية كلها. . حتى أصبحت من مألوف ذوق أهل العصر وشائع استعمالهم»[2].

---

(١) المصدر السابق، المجلد (٣٤)، ص٣٧. وقد تناول الأسد مسائل جزئية خمساً استعمالاتها جارية، خطّأها بعض المشتغلين بالتصحيح، وذهب هو إلى تصحيحها أو تسويغها، وهي: جمع (معجم) على (معاجم)، وجمع (واد) على (وديان)، وجمع (نادٍ) على (نواد) واستعمال (حماس) صِنواً لـ(حماسة)، وتصحيح العشرينات ونظائرها.

(٢) المصدر السابق، ص٤٤.

٥ ـ **أمانته العلميـة**: ومما زيّن منهجه وحلاَّه التزامه بالأخلاق العلمية السامية التي تفرض الاعتراف بفضل السابقين عليه. انظر إليه مشيراً إلى جهد الدكتور كوفالسكي وفضله في تحقيق الطبعة الأولى من (ديوان قيس بن الخطيم): «والحق أنني اعتمدت كثيراً على الطبعة الأوروبية، بل إنني بدأت بنسخ ما ورد فيها من تخريجات للقصائد والأبيات، ومن فروق بين الروايات المختلفة، وإني لواثق أنني ـ لولا جهد كوفالسكي ـ لغاب عني كثير من المراجع العربية التي ذكرتها في التخريج، ولذلك آثرت ـ اعترافاً بفضله ـ أن أذكر طبعات كثيرٍ من الكتب العربيـة التي رجع إليها كوفالسكي نفسه، وإن كانت طُبعت هذه الكتب بعد ذلك طبعات حديثة، ولقد تحقَّقت بنفسي من دقَّة كوفالسكي وأمانته وإخلاصه في العمل برجوعي إلى تلك الطبعات، واستخراج ما فيها من شعر قيس لكي أؤدي حقَّ الأمانة من التثبُّت والتحرِّي»[1].

ونجده في مقدمة تحقيقه (ديـوان الحادرة) يذكـر فضل مَن سـبقه إلى تحقيقه، فيُثني على جهد الدكتور انجلمان، الذي كان له فضل السبق في تحقيق الديوان. ويثني ثناءً مستطاباً على جهد الأستاذ امتياز علي عرشي في إخراج طبعة علمية محققة من الديوان، ويقول: «فإن فضل الأستاذ امتياز علي عرشي، في إخراج طبعة علمية محققة من هذا الديوان فضل كبير جدير بأن يسجّل له وينوّه به. فقد استطاع بالنُّسَخ التي رجع إليها، أن يصحِّح كثيراً من أخطاء النشرة السابقة، وأن يكمل النقص في بعض عباراتها، ثم إنه أثبت اختلاف النسخ في الحواشي، ونصّ على الفروق بين الروايات، بالرجوع إلى مظانّ أبيات الحادرة في المعاجم وكتب اللغة والأدب، ثم ذيَّل هذه النشرة بفهارس أربعة»[2].

ويتابع ويعلِّل إعادة نشر الديوان فيقول: «وهذا عمل جليل حقاً، يكاد يغني عن نشر الديوان مرة أخرى، لولا أمورٌ دعت إلى ذلك، منها: أنه نشره في

---

(١) ديوان قيس بن الخطيم ـ المقدمة، ص٢٧ ـ ٢٨.
(٢) ديوان الحادرة، ص١٨.

مجلة يصعب على كثير من العلماء والأدباء اقتناء نسخة منها والرجوع إليها، ومنها أني عثرت على نسخ خطية أخرى للديوان لم يطّلع عليها الأستاذ امتياز - ثنتان منها بخط ياقوت المستعصمي، غير النسخة التي شكَّ في نسبة خطها إليه -، ومنها أنني جمعت للحادرة من الشعر غير الوارد في الديوان قدراً صالحاً فات الأستاذ امتياز، ومنها أنني أشرت في الحواشي إلى فروقٍ في الروايات وإلى مصادر ومراجع وإلى شروح وتفسيرات لم يوردها»[1].

ويضيف: «ومع ذلك فإن كل هذا الذي فعلته، لا يعدو أن يكون مجرد استمرار لجهد عالمين سابقين وتكملة لما بدآه، وللدكتور انجلمان والأستاذ امتياز علي عرشي الفضل الأول والشكر الأجزل»[2].

ومما له صلة بهذا تكرار إشاراته في كتبه إلى الأستاذ محمود محمد شاكر، وقد ذكرت هذا تحت عنوان: صلته بالعلاّمة محمود محمد شاكر.

وليت الباحثين في هذه الأيام، التي تشهد جهودهم جحوداً لما يأخذه بعضهم من غيرهم، أن يقتدوا بناصر الدين الأسد.

وما أحلى قول الدكتور أحمد الضبيب: «إن إسناد الفضل إلى ذويه، والاعتراف بجهود العلماء السابقين والعاملين، وعدم غمطها أو حجبها، ينمُّ عن مروءة متأصِّلة، وأدب رفيع، وثقة في النفس تطبع المنهج العلمي القويم الذي يستهدف الحق، ويقتدي بالعلماء المخلصين من سلفنا الصالح، أولئك الذين كانت الحكمة ضالتهم، والحقيقة بغيتهم، وأنعم به من منهج»[3].

٦ - **التواضع في نتائج البحث**: لا يُقْدِم ناصر الدين الأسد على البحث في موضوع ما، إلاّ ترك الباب مفتوحاً لجهود غيره من الباحثين: «فالبحث العلمي

---

(١) ديوان الحادرة، ص١٨.
(٢) المصدر السابق نفسه.
(٣) قطوف دانية: ١/ ٢٣٧.

لديه لا يمكن أن يكتمل بجهد باحث واحد، وهو لا يتكامل إلاَّ بجهودٍ متصلة ومستمرة، والزمن دائماً ينتظر المزيد»[1].

اقرأ كلامه في خاتمة مقدمة كتابه (القيان والغناء): «وأرجو أن يكون ما أرساه البحث من أصول، وما حقَّقه من نتائج، شفيعاً لمؤلفه فيما قد يكون انزلق إليه من خطأ، أو غاب عنه من صواب، وعسى أن تتاح لهذا البحث جهود أخرى، تتعهَّده حتى تشرف به على ما يقرب من الغاية»[2].

واقرأ كلامه في مقدمة تحقيقه لديوان (قيس بن الخطيم): «لم أجد لديوان قيس بن الخطيم ـ فيما بحثت فيه من مصادر، ورجعت إليه من فهارس الكتب والمكتبات ـ رواية مُسْنَدَةً منسوبةً، يرتفع إسنادها إلى رواية عالم من رواة الطبقة الأولى وعلمائها، سواء من البصريين أو من الكوفيين. ولئن كان تنقيبي قد قصَّر ـ حتى الآن ـ عن بلوغ الغاية التي كان يتطاول إليها همي من العثور على رواية منسوبة إلى راوية عالم بصري. . . فإني أرجو أن يكون حظُّ غيري خيراً من حظي، وأن تكون طَلِبَتُنا في إحدى المكتبات العامة التي لم تُفهرس فهرسة دقيقة منظمة تدلُّ على كل ما فيها. . . فإن كان ذلك فهو ما نرجو، وعسى أن يكون به تمام هذا العمل. . »[3].

٧ ـ **قبوله النقد وترحيبه به**: وناصر الدين الأسد يرحّب بالنقد، ولا يضيق ذرعاً به، ولا أدلّ على هذا من إثباته نقد الشيخ حمد الجاسر ـ رحمه الله ـ كاملاً لتحقيقه ديوان الحادرة[4]، وكان قد نشره في مجلة العرب عام ١٣٩١هـ = ١٩٧١م.

---

(١) سفر في المدى، ص٥٩.

(٢) القيان والغناء، ص١٢.

(٣) ديوان قيس بن الخطيم، ص١٧.

(٤) ديوان الحادرة، ص١٠٧ ـ ١١٠.

٨ ـ **الحيدة والموضوعية في جهوده المتميزة في تراجم الأعلام**، كالذي تراه في كتابه (خليل بيدس) و(محمد روحي الخالدي) و(الحياة الأدبية الحديثة في فلسطين والأردن) الذي ترجم فيه لمجموعة من أدباء فلسطين والأردن. فقد أبعد ذاته عمَّا تحدَّث فيه في سير حياتهم، ومعالجة إنتاجهم.

وجماع منهجه العلمي: استقصاؤه وإنصافه واعتداله، وقوته في البحث، ومقدرته على الاستدلال، ومناقشة الآراء ومحاكمة الأخبار، ـ وهو في محاكمة الأخبار، يقف موقف القاضي المنصف، لا المحامي المتحيّز ـ، وإصداره التقاويم والنقد بأسلوب فريد، وعبارة مستقيمة، خارجة عن الفحش، بعيدة عن بذيء الكلام، وقد التزم هذا المنهج في كتبه كلها.

أسلوبه وفصاحته:

أمران متلازمان في شخصية ناصر الدين الأسد: أسلوبه وفصاحته، إذ نشأ في البادية محباً للغة وآدابها، وكان يحضر له والده كتب كامل الكيلاني، ولم يُبعد عنه كتب اللغة والشعر، فطوَّع الأسد لغته ودانت له. أما أسلوبه فقد كانت تغشاه غلالة من حُسن السَّبْك، وقوة الأسر، ونصاعة البيان، ويكاد يكون كلامه لُبَّاً خالصاً، لا حشو فيه ولا تقعُّر، ولو أنك قرأت أول كتاب أصدره (القيان والغناء) وآخر كتاب أصدره (نشأة الشعر الجاهلي) لما وجدت فرقاً بين لغته وأسلوبه.

وأما فصاحته، فقد خلعت الفصاحة عليه زخرفها، تجري البلاغة على لسانه، لا يتلكَّأ في منطقه ولا يتلجلج ولا يتلعثم، يعطي كل حرف مستحقه، وقد التزم ـ في الأغلب ـ بالفصحى في خطابه الشفوي في الحياة اليومية والعامة، لا يظهر عليه أثر الجهد في استحضار قواعد العربية، ولا عجب في ذلك، فهو من الصفوة الذين استطاعوا أن ينقلوا العربية الفصيحة إلى لغة تخاطب وتعامل يومي، ولغته مكتوبة أو منطوقة لا تتنازل عن بلاغتها، فقد تغلغل حبها فيه حتى غدت جزءاً من حضوره أينما كان. فغوصه العميق في بحار اللغة العربية وتمكّنه

فيها، وكشفه لأسرار بيانها، جعله قادراً على صياغة عبارات وجيزة دقيقة المعنى، لا تكلُّف فيها، تنطلق بسلاسة ويُسر.

وحين يرتجل خطابه يأتي كلامه دقيقاً وجليّاً ومترابطاً، شأن أدبه المكتوب، فقريحته تستجيب له، وغائمته تدرُّ عليه، سواء أكان يعبِّر عن خلجات نفسه، أم يبحث في التراث، أم يعالج قضية معاصرة.

ولا أغالي إذا قلت أني لم أسمع ـ على كثرة ما سمعت ـ من هو أفصح نطقاً منه، ومن يتكلّم الفصحى دون تكلّف أفضل منه، فإذا أردنا أن تكون الفصحى لغة يومية نستعملها فعلينا التعلُّم من تلقائيته في حديثه.

وكم كنت أستمتع بكلماته العذبة تنهال على شفتيه في يُسر وسهولة.

ويقول الدكتور نهاد الموسى في ناصر الدين الأسد: «لا يقع ما يقع فيه مَن يتكلّفون استعمال الفصحى في خطاب المشافهة، ذلك أنهم يجهدون ـ ويظهر عليهم أثر الجهد ـ في استحضار قواعد العربية الصحيحة من جهة، وتبليغ الفكرة من جهة أخرى، وربما شغلهم ذلك عن تلقائية الأداء، وحضور البديهة في التواصل إرسالاً واستقبالاً، أما هو فلا.

إن له في خطاب المشافهة مَزِيّة ظاهرة في أنّ مبنى العبارة على مقاييس العربية الفصيحة عنده لا ينفكُّ عن معناها على مقتضى الفكرة التي يُزجيها، فالمبنى والمعنى يَنْدَغمان لديه في تلقائية، وتنقاد له العبارة مُواتيةً، ويُرسلها بطواعية.

وإذا كانت الفصحى ـ لدى من يتكلَّفونها ـ في خطاب المشافهة نموذجاً لغوياً متجهِّماً صارماً وعنواناً للجدّ فإنها عنده لغة للجد والهزل جميعاً. إن إطلاق بعض النكتة بالفصحى دليل عافية وحيوية لغوية، كما أن بعض الضحاك دليل عافية وحيوية صحية نفسية»[1].

---

(١) ناصر الدين الأسد بين التراث والمعاصرة، ص٦٥ ـ ٦٦.

وماذا أقول في عالِم يخاطبه الأستاذ محمود محمد شاكر في رسالة بعثها إليه عام ١٩٥٩م، عندما كان ناصر الدين عميداً لكلية الآداب بالجامعة الليبية، وكان الأستاذ محمود محمد شاكر رحمه الله، قد تأخر في الرد على رسالة ناصر الدين بسبب مرضه أولاً، ولسبب آخر، فيقول:

«أما حابسي الثاني عن الكتابة إليك، فأنت حابسي، قرأت رسالة تتدفّق نفسُ كاتبها في نفسي، قرأتها وأقرأتها، وسمعتها تُقرأُ علينا جميعاً يوم الأحد في درس كتاب (الكامل) للمبرد. لعلك لم تكن تتوقع وأنت تكتبها أن تنزل من نفسي، وقلبي وفكري هذا المنزل، ولكنها حَملتك إليَّ طيفاً أثار كوامن نفسي وأغراني بك، وجعلني أجد في كل جانب من نفسي شوقاً يهزّني إليك، وحنيناً يغتال صبري عنك، فكان ذلك ناهياً لي عن الإسراع إليك، لأني لا أطيق أكتب وأنا في فورة الشعور إلاَّ في الشاذ النادر.

ولو شئتُ أن أضيف إلى هذا ما نحن مقرُّون به إقرار الغريزة، وإقرار الحجة، وإقرار العجز من هذه اليعربية التي توارثتَها من سباسب الأردن، وقِفار البلقاء، ويرابيع بُصرى، وحيّات عمّان، التي قُدِّرت من غيب القرون التي عجز التاريخ عن تدوينها، والتي شقَّت إلى الوجود غياهب الظُّلَماء، حتى ألقت في ألسنة أسلافنا نحن ـ لا أنت ـ بصيصاً من أنوار الفصاحة، وقبَساً من روائع الإعجاز، لأضفتُ هذا غير ملوم، ولا مُعاتَب، ولا ممازِحٍ أيضاً. فلما انفجر عليَّ فجرُ بيانِك، شُدِه القول على لساني، وخُرِقت المعاني في نفسي، أما القلم فقد جفَّ مِدادُه، وانطبقت فِلْقتا سِنّه، وعجز هو الآخر عن أن يعينني في هذه المحنة التي ضربت عليّ بالأسْداد. فأيُّ حابسٍ هو أعظم سطوةً وسلطاناً، وأبقى قبضة وإمساكاً، من روعةٍ لا تطيقُها قوى الفصحاء، ولا تجدُ المهربَ منها بلاغة البلغاء، فكفاني هذا وحده عذراً يقطعني عنك كاتباً، وإن لم يقطعني ذاكراً لك»[1].

---

(١) مي مظفر، سفر في المدى، ص٨١ـ ٨٢.

أخلاقه:

العلماء ثلاثة. فمنهم مَن جمع بين العلم والخُلُق، ومنهم مَن جمع العلم دون الخُلُق، ومنهم مَن جمع قليل علمٍ وعظيمٍ خلق، وأفضلهم الأول: الذي جمع بين العلم والخلق. ومن هؤلاء ـ ولا نزكّي على الله أحداً ـ ناصر الدين الأسد، فهو من أطيب الناس خُلقاً، وله من التواضع وحسن الأدب ما يفوق الوصف، تجلس إليه لأول مرة فتشعر بأنه صديق قديم، وهو حسن العِشرة، حلو الحديث ودائم التهلُّل مع صدق في القول، وإخلاص في العمل، وحزم في الأمر واتباع للحق، وإجلال للعلم. لم يُضْبَطْ عليه أن أطلق لسانه بكلام فاحش في شدّة غضبه وانبساطه، وأذكر أني كنت أذكر بعض مبغضيه وأنبزهم، فلا يتكلم بكلمة بذمهم.

صلته بالدكتور طه حسين ورأيه فيه:

كان ناصر الدين الأسد من طلاب الدكتور طه حسين إبّان دراسته الجامعية بالقاهرة، وكان موظفاً صغيراً في الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية، حين صدور كتابه (مصادر الشعر الجاهلي) الذي كان ردّاً غير مباشر على طه حسين في كتابه (في الشعر الجاهلي) ونسف مقولاته المشكّكة في الشعر الجاهلي بهدوء وتهذيب، وكان طه حسين وقتها رئيساً للجنة الثقافية الدائمة بجامعة الدول العربية.

وذكر أستاذنا الأسد أن فريد شحاته سكرتير طه حسين اتصل به، وأخبره أنه يقرأ الكتاب للدكتور طه، وأنه ينفعل من حين إلى حين مما يسمع، وأنذره بقرب مجيئه له، بعد الانتهاء من قراءة الكتاب، وهذا ما حدث، حين فوجئ الأسد بطه حسين يقتحم مكتبه بالجامعة العربية، يقوده فريد شحاته، ويجلس وهو يتهجَّم، ويسمعه أغلظ الكلام في نفسه وفي كتابه وفي منهجه، ولم يَنْبِس الأسد ببنت شَفَة، وخرج الدكتور طه فجأة كما دخل، وبعد أسبوع فُوجئ الأسد بطه حسين يدخل مكتبه ويطيّب خاطره، ويسمعه أحسن الكلام، ويثني عليه

وعلى كتابه وعلى مادته ومنهجه، فزال ما كان في نفس الأسد من لقائه الأول، ودعاه طه حسين أن لا ينقطع عن زيارته، فكان يزوره في بيته حين لم يكن يجد فيه موطئ قدم له، ولما اشتدّ بطه حسين المرض أصبح يزوره فلا يجد معه أحداً من العائدين، وذلك لأنه أصبح لا يضر ولا ينفع، وهذا حال الناس في كل عصر وفي كل مكان[1].

وناصر الدين الأسد من الذين فهموا شخصية طه حسين، وتفهَّموا حقيقة مواقفه من قضايا التراث واللغة، وكشف عن جانب من شخصيته يتعلّق بطبيعته الاستفزازية، ورغبته في إثارة النزعات الفكرية، وألوان من الخصومات.

وطه حسين ـ في نظر الأسد ـ قمة شامخة من قمم النثر العربي الحديث، ويقول: «ومع كثرة الاتهامات التي وُجِّهَت إليه في عروبته وعقيدته بسبب بعض كتاباته، فإنني عرفته ـ من خلال أحاديثنا في مجالسه الخاصة في بيته ـ عربياً منافحاً عن اللغة العربية وشمائل العرب، وإن كان دائماً **يربط تطورهم ومستقبلهم باقتباس الحضارة الأوروبية، ويرى أن مستقبلهم في حوض البحر المتوسط**، هو جزء من مستقبل أوروبة وحضارتها، وهو رأي يقول به كثيرون حتى في وقتنا الحاضر، وهو موضوع اختلاف في المواقف، لا يسوّغ الاتهام بالانحراف أو المروق. وكذلك عرفته مسلماً مؤمناً بإذن الله تعالى، وإن كانت بعض كتاباته الإسلامية، مثل (الفتنة الكبرى) لا تلتزم المنهج العلمي الصحيح، وتقتصر على روايات معيّنة دون غيرها، إلاَّ أن كتاباته الإسلامية الأخرى مثل (الوعد الحق) و(المعذبون في الأرض) و(على هامش السيرة) تشرح الصدور بالخير والإيمان، وتنير طريق الهدى بمشيئة الله»[2].

---

(١) روى أستاذنا ناصر الدين هذه الحادثة في مناسبات كثيرة، ورواها لي وللأستاذ محمد علي دولة صاحب دار القلم، في زيارتنا له في شهر تشرين الأول ٢٠٠١م.

(٢) حوارات مع أدباء من الأردن وفلسطين، ص١٨٧.

ويرى أستاذنا الأسد أن فكر طه حسين لم يُدْرَس حتى الآن الدراسة الكافية، فقد هُوجم كثيراً بعصبيّة وبغوغائية وبسطحية، ويُدافَع عنه الآن دفاعاً غير قائم على دراسة حقيقية، ودون فهم لحقيقة فكر طه حسين. لقد كان طه حسين رجلاً عصرياً، ولكنه كان أيضاً رجل تراث، ورجل اللغة العربية الفصيحة، وقد دافع عنهما دفاعاً مجيداً، ولذلك فهو يرى أنه لا بدَّ من جمع الأمرين معاً لدى التحدُّث عن طه حسين، ومن غير الصحيح أن يُظن بأنه انسلخ عن عروبته أو عن إسلامه، أو عن تراثه بسبب عصريته.

ويرى أن كتابه الذي أحدث ضجَّة (في الشعر الجاهلي) هو أشهر كتبه، وأكثرها ذيوعاً بين الناس وتغلغلاً فيهم، **وأنه أقلّ الكتب حظاً من العلم، وأبعدها عن منهجه وتحقيقاته**، بل هو الذي مهَّد له سبيل الشهرة الحقيقية، وهو ما رمى إليه مؤلفه، ومع هذا فهو أعظم كتاباته أثراً في الحياة العقلية، وفي مناهج الدراسة الأدبية، خاصة في الجامعات منذ مطلع الربع الثاني من القرن العشرين حتى يومنا هذا[١].

ويرى أن طه حسين قد رجع عن أقواله التي قالها في الشعر الجاهلي[٢].

صلته بالعلامة محمود محمد شاكر ورأيه فيه:

كان ناصر الدين الأسد من أقرب المقربين إلى العلامة محمود محمد

---

(١) انظر: مجلة القضاة، كانون الثاني (يناير)ـحزيران (يونيو)، ص٢٢٥ـ٢٣٩.

(٢) ويرى مثل رأيه الأستاذ سعيد الأفغاني، والأستاذ محمود محمد شاكر، ويقول الأخير: «قد بيَّنت في بعض مقالاتي أن الدكتور طه حسين، قد رجع عن أقواله التي قالها في الشعر الجاهلي، بهذا الذي كتبه، وببعض ما صارحني به بعد ذلك، وصارح به آخرين، من رجوعه عن هذه الأقوال، ولكنه لم يكتب شيئاً صريحاً يتبرّأ به مما قال أو كتب. وهكذا كانت عادة (الأساتذة الكبار)! يخطئون في العلن، ويتبرأون من خطئهم في السر!!»، المتنبي، ص٣١.

شاكر، المترددين على بيته، المستفيدين من خزانة كتبه، المستمعين إلى دروسه وشروحه.

وكانت بواكير إنتاجه تأليفاً وتحقيقاً تحت إشرافه ورعايته. فيقول في مقدمة كتابه (مصادر الشعر الجاهلي): «أما أخي الصديق الأستاذ محمود محمد شاكر، فإن فضله لا يقتصر على هذا البحث وحده، فلطالما اغترفت من علمه، وأفدت من مكتبته، وانتفعت بنصحه وتوجيهه، وما أكثر ما كان ينفق من وقت يناقش معي فيه بعض وجوه الرأي، ويبصّرني بما لم أكن لأصل إليه، لولا غزير علمه وسديد نصحه. ولقد كان له أكبر الفضل ـ بإخائه وعونه الكريم ـ في حثّي على مواصلة العمل، وفي إخراج هذا البحث في كتاب يتداوله القراء»[1].

ويقول هو والدكتور إحسان عباس في مقدمة تحقيقهما (جوامع السيرة): «وبعد، فقد تحدَّثنا كثيراً عن أنفسنا في هذا العمل، وعن جهدنا في إخراجه، ولكننا نشعر في أعماقنا أن كل ما يتمتَّع به عملنا هذا من ضبط وإتقان، فإنما الفضل فيه يعود إلى صديقنا العالم الأديب الأستاذ محمود محمد شاكر، الذي أخذ بيدنا في كل خطوة، وبصَّرنا بالطريق الذي نسير فيه، ووضع تحت أيدينا مكتبته القيّمة، ووقته الثمين، وأفاض علينا من اطلاعه الواسع، وتواضعه الجمّ، ما جعلنا نستسهل كل ما يعترض طريقنا من صعوبات، فنحن مدينون له بخير ما جاء في هذا العمل، وأما ما كان فيه من خطأ فهو من عند أنفسنا، ومن قبل السهو الذي لا يسلم منه إنسان»[2].

ويقول في مقدمة تحقيقه (ديوان قيس بن الخطيم): «فإن صاحب الفضل في صدور هذا الديوان هو العلاّمة الجليل الأستاذ محمود محمد شاكر: فهو الذي بدأ بِحثّي على العمل فيه، وأخذ يتعهّد عملي بالتشجيع والرعاية والتوجيه ـ لا يضنُّ في ذلك بجهدٍ ولا بوقت ـ وسمح لي بالاطلاع على نسخته من الطبعة

---

(١) مصادر الشعر الجاهلي، ص١٠.
(٢) مقدمة تحقيقه لـ(جوامع السيرة)، ص٢٥.

الأوروبية للديوان وعليها كثير من التعليقات والتخريجات التي دوّنها بخطه على هوامشها ثم أباح لي مكتبته الزاخرة بكتبٍ مطبوعة ومخطوطة كان يتعذّر عليَّ الرجوعُ إلى بعضها لو لم يبذلها لي. فإنْ كنت عاجزاً عن بيان فضله كله، وعن شكره الشكرَ الذي ينبغي له، فإني أسأل الله أن يجزيه عني خير الجزاء»[1].

أما محمود محمد شاكر رحمه الله، فيراه ناصر الدين الأسد أُمةً وحده في معرفة التراث وعلوم العربية، خُتمت به طبقة من العلماء الأفذاذ، بدأت بشيخه سيد بن علي المرصفي صاحب (رغبة الآمل) و(أسرار الحماسة).

ويرى أن علمه لا يقتصر على هذا الضبط والتمحيص، والتدقيق فيما يحقّق، ويشرح من كتب التراث، حتى أصبح الغاية في الضبط، والمثال الذي يحتذى في التمحيص والتدقيق، ولا على هذه الشروح والتخريجات التي تملأ حواشي تلك الكتب، بحيث تكاد تزيد أحياناً على متن الكتاب نفسه، ولا على تلك الاستطرادات التي تتمثّل في تعليقاته المفيدة، حتى أن القارئ ليحس ـ لاستمتاعه واستفادته ـ أن هذه الاستطرادات ألصق بالموضوع، وأدخل فيه من أن تُعدّ استطراداً.

ولا يقتصر علمه كذلك على ذاكرته العجيبة التي درَّبها فلا تكاد تخذله، لطول إلفه ومعايشته لأمهات المصادر ونوادرها من مطبوع ومخطوط، ولا على هذه الإشارات التي دأب على تقييدها في هوامش الكتب في خزانته العامرة بكل نفيس، يربط الكتب بعضها ببعض حتى أنه ليفتح كتاباً في قضية بعينها، فيرى في الهامش مواضع ورود هذه القضية في الكتب الأخرى، فأصبح بذلك كل كتاب من كتبه دليلاً يقود إلى الكتب الأخرى، ومرشداً يدل على غيره.

ولا على هذا الشعر الذي كان ينظمه ويطرف مَن حوله بسماعه حيناً بعد حين، فتحسب أنك تسمع شعر فحل من فحول العربية القدامى، على ما فيه من

---

(١) مقدمة تحقيقه (ديوان قيس بن الخطيم)، ص٣١.

حداثة التناول وعصرية المعاني، ثم انقطع عن قول الشعر وعن إنشاده مرة واحدة، كأنْ لم يكن منه شيء.

وكذلك لا يقتصر علمه على هذا الأسلوب الفريد، الذي لا تخطئ فيه شخصية كاتبه، مهما يكن الموضوع، فهو يصرخ دالاً على صاحبه، وتنبض كل عبارة فيه بأصالة الكاتب وتفرُّده.

ويبين الأسد أن علمه لا يقتصر على أمرٍ من هذه الأمور وحده، يقف عنده وينتهي إليه، إنما هو كل ذلك معاً في آن، ثم إن فوق ذلك أمراً آخر لا يظهر تفصيله في كتاب من كتبه، ولا يعرفه إلاَّ مَن عايشه معايشة ناصر الدين الأسد إياه، وتتلمذ له كما كان سنوات طوالاً: ذلك الأمر هو بَصَرٌ نافذٌ عجيبٌ في تراثنا الشعري، يكاد يخترق أسداف الماضي، فيرى من خلالها صورة الشاعر العربي القديم وهو ينظم قصيدته، ويحسّ بما يعتلج في حناياه من لواعج، ويضطرب في أعماقه من أشواق، فيتابعه نَفَساً نفساً، وينظر فيما وصلنا من شعر اختلف ترتيب أبياته في الروايات المتعددة، فيعيد ترتيبه على الصورة التي يُخيَّل إليك معها، أن أبيات القصيدة كانت عند شاعرها القديم على هذه الصورة الجديدة، ولأن النَّسَق الشعري والوِحدة الفنية يقتضيان هذا التتابع، وهو في هذا الجهد الذي يقوم به يمثّل ولادة القصيدة مرة ثانية، وترى عليه - حين يمثل ذلك في دروسه من أمارات الانفعال والذهول، ما تحسب معه أنه هو الشاعر القديم صاحب هذه القصيدة، إنما غمّ على الرواة أمرها لتشابهها في الموضوع والبحر والقافية، فاندسَّت هذه الأبيات وهي ليست منها، ثم يقدّم بيتاً أو مجموعة أبيات ويؤخّر بيتاً فيضعه بين أبيات أخرى، ويغيّر لفظة هنا ولفظة هناك، ويضع في مكانها لفظة وجدها في رواية أخرى، فضّلها على الأولى بحدسه الذي يحملك على أن تستسلمَ له وتقرَّ بأن ما يفعل هو الصواب.

وينبّه على عادة الانقطاع عن إنجاز العلاّمة محمود محمد شاكر مؤلفاته وتحقيقاته، وتراخي الوعود عنده في ذلك، كفعله في كتاب (إمتاع الأسماع) للمَقْريزي، الذي حقق الأول منه سنة ١٩٤١م، وانقطع عنده، وكفعله في

تحقيق (تفسير الطبري) حيث حقق ستة عشر جزءاً، ولم يتم إلاّ أقل من نصف الكتاب، وكفعله في بحثه (الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن العظيم وكتابة المصحف).

ويضرب بهذه الأمثلة تراخي الوعود عنده مع الزمن، فالآمال العراض التي تملأ نفسه تنحبس لكثرتها في فكره، وتحول بينه وبين التنفيذ حوائل، ربما كانت حيناً من أصغر الأمور التي لا يقف عندها غيره، وربما كان مردّها حيناً ثانياً إلى هوىً يتقلّب مع الرضى والغضب، فيغلب أحدهما فيقع صاحبه أسيراً له، وربما كان مردُّها حيناً ثالثاً إلى موقف يحسبه متصلاً بمبدأ أو فكرة أو عقيدة، يعرض له من خلال نشر كتاب أو الاستمرار في تحقيقه، فينافح دون المبدأ أو الفكرة بالتأبّي والرفض، والامتناع عن الاستمرار فيما كان ماضياً فيه.

بل يذكر أستاذنا ناصر الدين الأسد أن بعض وعوده لا ينقصها لتتحقق إلاّ أيسر اليسير، لأن العمل تامٌّ بين يديه أو مقارب التمام، ولكنها الأمور الأخرى التي حرمتنا ما حرمتنا من بدائع نتاجه ويقول: «ولن أنسى ما عانيت معه في سبيل استكمال صدور (تفسير الطبري) حين توقف مرتين، كانت الثانية بعد الجزء الخامس عشر، فدخلت في الموضوع دخول المدلّ بمكانته عنده وعند صاحبينا النبيلين: الأستاذ شفيق متري أحد أصحاب دار المعارف، والأستاذ عادل الغضبان مدير دار النشر فيها، فوسّعا الأمر بخُلُقِهما، وبمعرفتهما بقيمة ما يفعل هذا المحقق العالم، فقبلا ما لم يكن من قبلُ مقبولاً، وذلَّلا من صعوبات المال والإدارة ما أرضى نفس الأستاذ محمود. وأتاح صدور الجزء السادس عشر، وما كاد يصدر حتى عاد عالِمنا إلى تأبّيه، وانقطع أمر التفسير بعد ذلك، وبقي غير مستكمل، ولم يفلح معه جهد لاستكماله...

والحِدَّة في الطبع صفة عرفناها في هذا العالم الجليل، فألِفناها وإن لم تطمئن لها نفوسنا، وأعجزتنا الوسائل عن معرفة وقت انفجارها وأسبابه، فقد كانت تُشنُّ علينا من حيث لم نكن نحتسب. وما أكثر ما كنا نطلب رضاه في أمر، فإذا هذا الأمر يصبح هو ذاته مبعث سخطه، حتى إذا ما سخط، هاج هياجاً

عظيماً لا يترك أحداً ينجو منه حتى أقرب الناس إليه وأعزّهم لديه، فيحطّم كل وشيجة، ويدمّر كل صلة.

وإنما ذكرت ما ذكرت لأفسّر جوانب من صفات هذا العالم التي كانت سبباً في أنه لم يُغنِ المكتبة العربية، بما كان يتوقع ممن كان في مثل علمه، وسبباً في توقفه عن إكمال ما بدأه من كتب وبحوث، فكثيراً ما كان يركبه حَرَّان يمسكه عن المضي فيما كان شرع فيه، فيتخلّف وقد كان السابق، ويسيطر عليه ما يُبطئ به عن الشروع فيما كان حقّه أن يُشْرَع فيه، وكان يستبد به هاجس ارتياب من الناس وفي علاقتهم به، يتدرج من مرحلة إلى مرحلة، حتى يُفْضي به إلى رفض كل ما يقترحونه أو يعرضونه، أو يشيرون به عليه من قيامه بعمل علمي، أو نشرهم له، إلى أن أصبح في السنوات الأخيرة يستقلّ وحده بالأعمال كلها: فهو المؤلِّف أو المحقق، وهو الطابع على مطابع خاصة، ليست بدور نشر، وهو الموزع لما يطبع، مستعيناً بأصدقائه وتلاميذه في بعض الأقطار العربية»[1].

ناصر الدين الأسد مفكّراً:

أوضحت في المقدمة أن ثلاثة من كتبه تدلّ عليه مفكراً. هي (تصورات إسلامية) و(نحن والعصر) و(نحن والآخر)، فضلاً عن أن هذه الكتب تدلّ على منهجه العلمي، وقد توسّعت في التعريف بها، وأخذ مني تعباً وعَنَتاً ووقتاً لم أكن أتوقّعه، لما فيها من أفكار وإضاءات وبصائر وإبداع. وهي تمثل جانباً من فكره وموقفه من قضايا العصر، ولأنها تخصّ الناس جميعاً على مستوى تخصصاتهم وثقافاتهم.

على أني هنا أتناوله مفكراً من خلال قضية (المصطلح)[2] وهي قضية في

---

(١) صحيفة الرأي ٢٢/٨/١٩٩٧م، وقد أطلت في تبيان رأيه، لأن معظم الذين نظروا إلى محمود محمد شاكر نظروا إليه بعينٍ واحدةٍ، أما ناصر الدين الأسد فقد نظر إليه بكلتا عينيه، ولأن ما ذكره مفتاح لشخصيته.

(٢) انظر: نحن والآخر، ص٣٩ـ٤٨.

غاية الأهمية، فالمصطلح هو: من أهم أدوات الغزو الفكري، وكثيراً ما يستعمل لتغريب الفكر، وعلينا الحذر من ذلك، فالمصطلح ليس مجرد تركيب حروف، إنما هو مفهوم ومضمون ومصطلح، فإذا كانت اللغة أداة التفكير، فإن المفاهيم والمعلومات هي مادته.

يقول في كتابه (نحن والعصر): «ويحسن بالكاتب أن يبدأ بفحص ألفاظه ومصطلحاته، وتحديد معانيها وتوضيحها، والتأكد من تأديتها المعنى الذي يريده، وقدرتها على الوصول إلى السامع أو القارئ، ومخاطبة مراكز الفهم لديه. وشأن الكاتب في ذلك شأن صاحب الحرفة أو المهنة الذي يبدأ بتحديد أدواته وآلاته، وفحصها والتثبُّت من قدرتها على تأدية العمل المطلوب منها، فإذا لم يفعل الكاتب مثل ذلك تداخلت معاني الألفاظ، وغامت دَلالاتها، وعجَز المتلقِّي عن تحديد المقصود، ويصبح من الممكن استعمال اللفظ الواحد، للدَّلالة على معانٍ متعددة قد تختلف بل قد تتناقض، وكذلك يصبح من الممكن استخدام النص: في الفهم ثم في التطبيق استخدامات تختلف باختلاف أصحاب المصلحة فيها»[1].

ويرى أن للَّفظ دَلالتين: دلالة لغوية ودلالة اصطلاحية، تتفقان حيناً أو تقتربان، وتفترقان حيناً أو تتباعدان، ولكن تبقى ظلالٌ من الدلالة اللغوية في المصطلح، مهما تفترق الدلالتان.

ويوضّح أنه حتى يصبح الحق المتوهَّم حقاً متمكِّناً، لا بدَّ من تحسينه وتزيينه، وحشد الحُجَج له، وإقامة البراهين عليه، ووضع الخطط والبرامج لإقناع النفس به، ثم إقناع الناس، وهو ما تفعله عادة وسائل الإعلام المتعدّدة، وأساليب التعبئة الفكرية والنفسية.

ويؤكد أن حرب المصطلحات والألفاظ حرب حقيقية يخطِّط لها خبراء

---

(١) نحن والعصر، ص٤١.

دهاة، وتسعّر أُوارَها وكالات الأنباء من خلال وسائل الإعلام بالخبر والتحليل والتعليق، ولا تلبث تكرُّر المصطلح حتى تُشِيعه بين الآخرين، ويستقر في عقولهم ونفوسهم، فتستكين له تلك العقول والنفوس وتخضع، ومن كثرة تكراره تألفه وتأخذ هي في ترداده، مع أنه وُضع أصلاً وسيلة لغزو أولئك الآخرين، وغزو عقولهم ونفوسهم وإضعافها. ويرى أن المصطلح من أهم وسائل تغريبنا وفكرنا.

ويضرب أمثلة على ذلك مصطلح (الشرعية) الذي أصل معناه اللغوي: الوضوح والظهور والقُرب. ثم أصبح (الشرع) مصطلحاً يدلّ على القانون والأنظمة والمبادئ التي يشرِّعها من يملك أمر التشريع، وأصبح المصطلح في الإسلام يرتبط بالله عزّ وجلّ، فالشرع، والشريعة والشِّرْعة، هي طريق الله ومنهاجه، وما سنَّه لعباده، وليس من حرج ديني في استعمال مصطلح (التشريع) لما يسنُّه البشر من القوانين والمبادئ.

ولكن ما أبعد هذا المصطلح أحياناً عن أصل معناه اللغوي، أو دلالته الدينية، فكثيراً ما يكون مناقضاً للوضوح والظهور والقُرب، حين يصبح أداة في يد أصحاب السلطة، يستخدمونها لـ(تنظم أساليب) القهر لشعوبهم، تحت ستار من (سيادة القانون) سواء أكانوا منفردين أم متعاونين مع مجالس نيابية غير سليمة الانتخاب، وغير سليمة التمثيل.

هذا في الدول فُرَادَى، أما المعاهدات والاتفاقات الدولية، فغالباً ما تكون بين فريقين غير متكافئين، ولاسيَّما في أعقاب الحروب حين ينشأ عنها غالب ومغلوب، فيملي الغالب شروطه في صورة معاهدة أو اتفاقية تسيطر على نصوصها روح الغَلَبة والزَّهْو وإذلال المغلوب، فهل تصبح مع ذلك (شرعية)؟ وهل مقاومة معاهدة سايكس بيكو، ورفض ما نصّت عليه من تجزئة الوطن الواحد إلى دويلات وكيانات هزيلة، يعدّ ذلك خروجاً على (الشرعية) الدولية؟.

ويوضح ـ بعد ضربه عدّة أمثلة، وقد ذكرنا بعضها ـ أن (الشرعية) تسير في

ركاب (القوّة) و(المصلحة) وأنه لا علاقة لها بـ(الحق) و(العدل) ولا بـ(الشرع) من حيث هو (وضوح) و(ظهور) و(قرب). بل إن (الشرعية) قد تتقمَّص (الحق) و(العدل)، وترتدي مسوح (الوضوح) و(الظهور) لتتنكَّر فيها وتخفي صورتها الحقيقية القائمة على (القوة) ولو كانت غاشمة، وعلى (المصلحة) ولو كان فيها إهدارٌ لمصالح الآخرين.

ولذلك فهي تلجأ إلى (المصطلح) الذي تجد فيه لفظاً يزيّن المعنى القبيح الحقيقي، ويحسّن صورته، أو يخفّف من قبحه ونفور الأسماع والنفوس منه، ويكون ذلك بأن يقوم (مصممو أزياء لفظية وفكرية) مَهَرَة بـ(تفصيل) أردية تغطّي عيوب المعنى، وتبرز له محاسن مصطنعة، فوضعوا مثلاً مصطلح (حقوق الإنسان) وهو مصطلح لا يملك أحد إلاّ أن يقبله ويدافع عنه، ولكن بعض الدول القوية تتخذه أحياناً ذريعة وستاراً للتدخّل في شؤون الدول الأضعف وتغيير رؤسائها أو أنظمتها، وتأليب مواطنيها[1]، واستعمل هذا المصطلح للتأثير في الاتحاد السوفيتي حتى يسمح بهجرة اليهود منه.

ويقول: «إن لَيَّ عُنق (حقوق الإنسان والحريات العامة) وتفسيرها التفسير الذي يناسب المفسِّر، أشدَّ خطراً من انتهاكها انتهاكاً عملياً صريحاً»[2].

ويذكر من المصطلحات والشعارات التي استخدمت في عصور مختلفة، خاصة خلال القرنين الأخيرين: (حماية الرعايا الأجانب) و(حفظ التوازن

---

(١) أقول: وأبرز مثال على هذا ما يعرف الآن بمصطلح (مكافحة الإرهاب) فتحْتَ هذا المصطلح تدخّلت أميركة في أفغانستان، وأقامت نظاماً موالياً لها، وتحاول الآن فعل نفس الشيء للسيطرة على نفط العراق وتدمير قوته، تحت مسمى (نزع أسلحة الدمار الشامل) مع أنها تمتلك أكثر أسلحة الدمار الشامل وأفتكها، ويحارب اليهودُ الآن الفلسطينيين ويقتلونهم، ويدمرون ممتلكاتهم ويصادرونها تحت مصطلح (مكافحة الإرهاب) ذاته.

(٢) نحن والآخر، ص٤٦.

الدولي) أو (الإقليمي) ويبيّن أن هذه المصطلحات المقبولة في ظاهرها، كانت ذرائع وحُججاً لتدخُّل الدول القوية في شؤون الدول الأضعف، واحتلال أراضيها واستعمارها.

ويذكّرنا بحَدَثٍ جديد عاصرناه وهو حرب الخليج الثانية ١٩٩٠ـ١٩٩١، فيقول: «ومازلنا نذكر كيف استطاعت دولة كبرى أن تحشد معها ما يزيد على ثلاثين دولة تحت شعار (تحرير بلد من غزو أجنبي) في حين أن ذلك ستاراً لتزيين الوجه القبيح للهدف الحقيقي، وهو تدمير مظاهر القوة ومكامنها في المنطقة كلها، والاستيلاء على مواردها، والتحكُّم بمقدراتها»[1].

ومن الأمثلة الكثيرة على سبك مصطلحات مقبولة الشكل لتزيين المعاني التي تسبّب النفور، بحيث يقبلها الناس وينخدعون بها عن المعنى الحقيقي، فتتخدَّر النفوس والعقول لكثرة ترديدها ويُنْسَى اللفظ الأصلي ويزول معناه (إزالة آثار العدوان) فكأن المقصود هو المعالجة الجزئية أو الظاهرية لأمر طارئ، في حين كان يجب أن يكون التعبير (إزالة أسباب العدوان) إذ أن إزالة الآثار مع بقاء الأسباب في كل أمر، هي نظرة قاصرة لا تجدي على المدى البعيد، بل قد تدعو إلى تفاقم الأمر وعودة (آثاره) وانتشارها.

ومصطلح (التسوية) الذي أصبحنا نتحدَّث فيه بدلاً من (التحرير) و(الانتقال) بدلاً من المصطلح الكريه الحقيقي وهو (الطرد)، ومصطلح (إسرائيل) بدلاً من (فلسطين).

رأيه في القومية العربية:

سُئل عن القومية العربية فأجاب: «هذا موضوع خلافي، وأنا لا أريد أن أصطنع خصومة بين الإسلام والعروبة، **أنا لا أقول قومية، لأن القومية إذا كنا فهمناها كما استوردها بعض رواد هذه القومية من أوروبة على النمط الأوروبي،**

---

(١) نحن والآخر، ص٤٧.

فهذا لا شأن لي به، ولكن العروبة والإسلام أمران متلاحمان، حتى أنهما يكادان يكونان أمراً واحداً، ولا يجوز اصطناع هذه الخصومات المفتعلة بين الإسلام والعروبة، وأنا أعتقد أن كل مسلم هو عربي، على الأقل من ناحية الثقافة واللغة. لقد جاء في كتاب الله عزَّ وجلّ ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وأيّ مسلم يستهين بالعروبة، يجرح إسلامه من جانب من الجوانب، لأنه يعترض على ما ورد في كتاب الله عزَّ وجلّ.

العروبة عندنا ليست عرقية بالمعنى الأوروبي الذي ظهر في الوحدة الإيطالية والألمانية. . . إلخ. ومن أجل ذلك يجب أن نتفاهم، لأن القضية خطيرة، فحينما لم تكن قد برزت مثل هذه المتناقضات والمتضادات بين الثنائيات، كان المغرب العربي كله لا يفرِّق بين مسلم وعربي، ولكن حين برزت فكرة القومية العربية العنصرية، برزت معها أيضاً قوميات عنصرية أخرى في المغرب العربي، وقبل بروز العنصرية القومية عند بعض العرب لم يكن هناك شعور إلاّ شعور الإسلام والوحدة الإسلامية.

لذلك يجب أن نتنبَّه لهذه المخاطر. . . العروبة عندنا ليست عنصرية، وليست قومية مستوردة من أمريكة، وإنما كما قيل: «العروبة عربية اللسان» فكل مسلم هو عربي، وكل عربي حتى لو كان نصرانياً هو مسلمٌ ثقافةً وحضارةً، فإذا نجحنا في بلورة هذه المعاني وتوضيحها نصل إلى شيء كثير من التلاحم في المجتمعات العربية والإسلامية»[١].

كيف يرى حال الأمة العربية؟

سُئل عن هذا فأجاب:

«حال الأمة العربية اليوم ظاهرة للعيان، وهي تدعو إلى كثير من الأسى، وتقتضي التفكير العميق في تحليل أوضاعها وبيان أسباب ما آلت إليه، ثم

---

(١) مجلة اليمامة ٣٠ رمضان ١٤٢٣هـ، ص٥٨.

التفكير في طرق العلاج وأساليب العمل المجدي من أجل النهوض بهذه الأمة من كبوتها، إن هذا التردِّي الذي وصلت إليه الأمة العربية يدعو إلى الشعور بالمرارة، وعلى العاقل أن يحصر شعوره في حجمه الطبيعي وفي زمانه الذي لا يتجاوزه، فلا يجوز أن تنسحب هذه المرارة على الماضي، لتصبح كفراً بحضارتنا وتراثنا، إذ أننا نسمع هذه الأيام من يردد أن العرب كانوا في كل عصورهم في مثل حالتهم اليوم من الخلافات ومن تردِّي الأوضاع، وهو حكم غير صحيح، ففي حياة الأمم جميعها، ومنها الأمم المتقدِّمة في الوقت الحاضر، نجد صفحاتٍ سوداً في تاريخها، فالناس يظلون ناساً وليسوا ملائكة، ومن هنا فلا يجوز الحكم على تاريخ الأمة العربية ببعض المراحل التي تردَّت فيها أوضاعها في الماضي، أو اشتدَّ فيها النزاع بين بعض أبنائها، فقد استطاعت هذه الأمة بفضل دينها، ثم بفضل عظماء رجالها أن تحقِّق حضارة متطاولة، كانت من أهم روافد الحضارة الإنسانية الحالية.

وإذا كان لا يجوز أن ينسحب شعور المرارة من الحاضر إلى الماضي فيصبح كفراً به، أو انتقاصاً من شأنه، كذلك لا يجوز أن يمتدَّ هذا الشعور بالمرارة إلى المستقبل فيصبح يأساً منه، لأنني أعتقد أنه لا يجوز لطبقة المثقفين والمتعلمين والأساتذة منَّا أن ييأسوا من المستقبل، فالإسلام يمنعهم من اليأس والله عز وجل يقول في محكم التنزيل: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧]، والآيات كثيرة التي تدعو إلى عدم القنوط من رحمة الله، ثم إننا نعمل في التعليم والتوجيه ومخاطبة أجيال المستقبل سواء أكنا أساتذة أم كتَّاباً أم صحفيين، ولا يجوز لمن يتعامل مع جيل المستقبل أن ييأس من هذا المستقبل.

وقد شهدنا في جيلنا أُمماً كانت مثالاً للتخلُّف، ثم استطاعت أن تنهض نهضة صارت مثار الإعجاب، وأن تبني دولة كبرى مثل الصين والاتحاد السوفييتي، ثم رأينا إحدى هاتين الدولتين تتفكَّك وتسقط، ورأينا إمبراطورية عظمى مثل الإمبراطورية البريطانية لم تكن تغيب عن ممتلكاتها الشمس، وقد

تراجعت وأصبحت الآن دون ذلك.

وفي كل هذا عبرة للمفكرين والمثقفين الذين عليهم أن يحملوا رسالة بثّ الأمل، والاستبشار والدعوة إلى عدم اليأس مع بيان طريق العمل المجدي التي توصل إلى الهدف»[1].

نظرته إلى المستشرقين:

يرى أن الأحكام التعميمية مدعاة إلى الخطأ، فالمستشرقون ليسوا جميعاً سواء، وليس من شكٍّ في أن الاستشراق نشأ في ظلِّ التبشير والاستعمار، ولكننا مع ذلك نجد ثماراً للاستشراق استفاد منها الباحثون العرب فوائد كثيرة، فقد كانوا من روّاد الاطلاع على تراثنا وتحقيقه ونشره، وتأكيد المنهج العلمي في كل ذلك، وبعضهم اشتطَّ وغالى وأسرف في أحكامه، إمّا عن ضغينة وإمّا عن جهل، لأنهم أصحاب ثقافة تختلف عن ثقافتنا، مهما يكن اطلاعهم على هذه الثقافة.

ناصر الدين الأسد شاعراً:

الشاعر ـ في نظره ـ قلب الأمة النابض. . . وما دامت الحياة مكتنفة جناحي الأمة، يظلُّ يخفق هذا القلب رامزاً للحياة ومشيراً لبقاء الروح[2]، ويقول: «الشاعر مخلوق خصَّه الله تعالى بما لم يخصّ به سواه، وحباه بنعمتي الشعور الفيّاض والإحساس المرهف، وهما النعمة الكبرى. . . فالشاعر إذا ما نظم كان مسوقاً بعاطفته، مندفعاً بشعوره، حرّ الرأي، صريح العقيدة، مرهف الإحساس، جيد التركيب، جزل الألفاظ، لا يهمّه رضاء الناس، فحسبه أن يُرضي نفسه، ويريح ضميره»[3].

---

(١) مجلة اليمامة ٨ شعبان ١٤٢١هـ، ص٤٠.

(٢) ناصر الدين الأسد، جسر بين العصور، ص٨٨.

(٣) المصدر السابق نفسه.

ويرى أن الشعر فنٌّ، بل هو ذروة الفنون جميعها، وهو كما قال الراجز: «الشعر صعبٌ وطويلٌ سُلَّمه»، وأن الشاعر لا يكون شاعراً إلاَّ إذا تفرَّغ للشعر، شأنه في ذلك شأن الفنان، كذلك كان الشعراء العظماء في الجاهلية وفي جميع عصور الإسلام حتى العصر الحديث، ومع ذلك وُجد من بين العلماء مَن يقول الشعر.

وهو لا ينقطع عن قول الشعر، ولا تكاد تمرُّ به أشهر قليلة دون أن يقول قصيدة في شجون النفس وشؤون الحياة. ولمَّا سُئل عن تفكيره بجمع قصائده، أجاب بأنه أمر يتوقف على رأي النقاد الذين يعرفهم ويثق بحكمهم[١].

ويصرِّح في مقابلة صحفية أنه يعيش شخصيتين متناقضتين في حياته الأدبية، إحداهما: عقلية صارمة حين يتعلق الأمر بالجهد الأكاديمي العلمي، والأخرى: وجدانية صوفية شعرية، حين يتعلق الأمر بغير ذلك، ومنه الشعر بطبيعة الحال. ويقول في موضع آخر من الحديث: «في هذه البيئة ـ البادية العربية ـ كانت بذور الحياة الشعرية والعاطفية. وهي التي تكاملت بعد ذلك. فكلما اتصل الشاب بالشعر الجاهلي والشعر الأموي أحسَّ أن هذا الشعر جزء من حياة طفولته. وأن قائليه هم من الذين كانوا يحيطون به ويعايشونه، وأن هذه القيم والمُثُل والمعاني التي يعبّر عنها ذلك الشعر إنما هي من واقع الحياة التي نشأ فيها».

وناصر الدين الأسد شاعر مطبوع، يمتعك شعره ويروقك، كما يمتعك نثره، ويغلب على قصائده سمة الجزالة في اللفظ حيناً، والرِّقَّة الرومانسية الحالمة في الأسلوب.

وهو واسع الاطلاع على الشعر العربي قديمه وحديثه، وهو في شعره حريص على أن تتَّسم قصيدته بالبساطة والوضوح، وحرارة التواصل مع القارئ.

---

(١) حوارات مع أدباء من الأردن وفلسطين، ص١٨٩ .

ومع أنه واكب ما تعرضت له القصيدة العربية المعاصرة من تغييرات في بنائها الخارجي والداخلي، فقد نأى بشعره بعيداً عن أيٍّ منها، وظلَّ محافظاً على النمط القديم في بناء قصيدته. وهذا مما ينسجم مع ما استقرَّ عليه كلّ من أسلوبه ومزاجه في الحياة والأدب على السواء.

وفي حديثه عن تجربته الإبداعية بالشعر، يكتفي بالقول إنه كان يتمنى أن يكون شاعراً، وهذا إنما يقع في باب تواضع العلماء والأدباء، وهي السمة البارزة التي تلوِّن شخصية ناصر الدين الأسد: الإنسان، والعالم الباحث الناقد، والشاعر بعامة.

وسأثبت في آخر هذا الفصل مختارات من شعره، قد تؤيّد ما ذهبنا إليه في إضاءتنا النقدية هذه، وقد تمهّد هذه الإضاءة وهذه المختارات الطريق إلى قراءات نقدية أخرى ينجزها نقّاد الشعر لاحقاً، تختلف مع قراءتنا هذه في جانب، وتلتقي معها في جانب آخر.

ويتوزع النسق الخطي لقصائده بين البيت المفرد، والمقطعة ذات البيتين أو أكثر، إلى أحد عشر بيتاً، وبين القصائد ذات الأبيات الكثيرة.

أما أُولى محاولاته الشعرية فكانت عام ١٩٣٩م وعمره ستة عشر عاماً، عارض فيها قصيدة أستاذه عبد المنعم الرفاعي، وعنوانها (أمل)، وقد تحسَّر فيها على حبِّه الضائع في الجامعة الأميركية ببيروت، وفيها ينادي تلك الفتاة زافّاً إليها شوقه وحنينه لجمال وجهها الفتّان، وإلى حدٍّ سيطر فيه حبها عليه، في صبحه ومسائه، وغدوّه ورَواحه. يقول في مطلعها:

بنيتَكِ بالفكرة الهائمهْ وبالشوق والنظرة الحالمهْ
أغذّيكِ من موحيات الهوى ومن نسمات الصبا الناعمهْ

إلى أن يقول في خاتمتها:

سَددْتِ عليّ طريقِي فكم لشخصكِ من صورة قائمهْ

وتلا ذلك قصيدة نظمها عام ١٩٤٠م، استحضر من خلالها الحمامة المطوّقة لابن حزم، وقد قالها حين كان طالباً مبعوثاً في الكلية العربية بالقدس، وكان من شروط مديرية المعارف في شرقي الأردن أن لا يتدخل الطلاب المبعوثون في الأمور العامة التي تجري خارج أسوار الكلية، الأمر الذي قيّد روح ناصر الدين الأسد، وحدَّ من توقها إلى الحرية والانعتاق.

فقال في قصيدته (يا طير):

يا طير مالكَ تُستباحْ	وإلامَ تُثخَنُ بالجراحْ
وعلام تُطرقُ سادراً	أو أنت مقصوص الجناحْ؟
حبسوك في القفص المهين	وسدَّدوا فيك الرماحْ
وتعاوروك بدورهم	هذا يزيحُ وذا يُزاحْ
فقبلتَ منهم ظلمهم	وكتمتَ سراً لا يُباحْ

إلى أن يقول:

إن كان طيري راضياً	يا مرحباً بك يا جراحْ[1]

ومن باكورة شعره، وهو لم يبلغ العشرين، وكان طالباً في الكلية العربية بالقدس، أولها:

كتمتُ هواكِ حيناً يا دمشق	وصُنتُكِ في فؤادٍ لا يَعُقُّ
تشاغل قلبي المتبولُ عمداً	وأعرضَ لا يلين ولا يرِقُّ
تظاهر بالسلوِّ وبالتخلّي	وبي من حبّك المكنون حَرْقُ
وآفة كل حبٍّ أن يُعرَّى	ويبدو من فؤاد الحب خَفْقُ
ولكني أداري فيك قومي	وكلهم صغير القلب خَرْقُ
يرون هواك ذنباً واتهاماً	ويُذعِرهم به سجنٌ وطَوقُ

---

(١) ناصر الدين الأسد ناقداً وشاعراً، ص٥٢ ـ ٥٣.

وهل كان الذليل سوى مَهينٍ يداري ضَعْفَه حَذَرٌ ومَلْقُ
فتحسب جعجعاتهمُ بياناً وأنَّ هُراءَهم نورٌ وحقُّ

ثم يقول :

بلادي أين آثارٌ تداعت وأجدادٌ لهم في المجد سَبْقُ
وأين بها معاويةٌ وعمروٌ وأين بناةُ مجدكِ يا دمشقُ

وفيها تأثُّر واضح بقصيدة أحمد شوقي (نكبة دمشق) :

سلامٌ من صَبَا بردى أرقُّ ودمعٌ لا يُكَفْكَفُ يا دمشقُ

إن شعر ناصر الدين الأسد في صباه يدلُّ على أن أدوات الشعر تمكَّنت في نفسه في سنٍّ مبكّرة ، ومن شعره الجيد قصيدته (حُلمٌ ضاع) التي منها :

لا تقولي إنني أعرفه عاشقٌ لا بدَّ من أن يرجعا
لا تقولي كم تأبّى نافراً ثم لا يلبث حتى يخضَعَا

ويبدو أن نفسه الأبيّة هاهنا تأبى الاستسلام للحب وأحكامه ، ولا تجعل قيادها إلاّ بيد العقل . هذا ظاهر الحال ، ولعلها أن تكون جمرة غضب ، لا تلبث أن تنطفئ ، ثم ينتظر أن تسترضيه من أغضبته ، فإن لم تفعل استرضاها .

وأيضاً من شعره الجيد في صباه قصيدته (ظمأ) التي منها :

ولو أنني ملكت زمام نفسي إذن كنت ارعَوَيتُ عن الضلال
فواأسفي عليّ على شبابٍ يكاد يضيع في طلب المُحال

وتجد نفسه هاهنا كالمستسلمة لسلطان الحب ، وهو استسلام عليه دخان من أسفٍ وخيبة أمل . وشعره في (حُلمٌ ضاع) و(ظمأ) لحرارة عواطفه يصلح قسم منه لأن يغنّى ، فيتواجد له العشاق .

وأبرز ما في غزله التجويد مع العِفَّة ، وهو بعد أن يعطي طور صباه حقه من

الشعر، تتسع آفاقه مع سائر أطوار عمره لأغراض مختلفة، كالرثاء، والإخوانيات، والحنين إلى مجد العرب والمسلمين في الأندلس وصقلية. قال في قصيدته (يا أرض أندلس) وقد زارها سنة ١٩٦٧م:

أفما يحق لي التفجُّع والأسى: بلدي هنا وأنا غريب الدار؟
لا الناس من أهلي ولا سيماؤهم منهم ولا أوطارهم أوطاري
نقَّبت بينهم لعلي واجدٌ أحداً ينبِّئني عن الأخبار
فأجابني الصمت الحزين منبِّئاً: قومي غدوا أثراً من الآثار

وهو في هذه القصيدة يومئ إلى حكم ملوك الطوائف في الأندلس الذي كان السبب في القضاء على العرب والمسلمين فيها، ولو كانوا اتحدوا بدولة واحدة لظلت راية الإسلام مرفوعة هناك، ويشبِّه واقعنا فيقول:

أترى يكون مآلنا كمآلِكم ونصيرُ مثلكم من الأخبار؟

وهذه القصيدة هي من رضيِّ شعره ونقيِّه، بل مختاره، وسأثبتها بعد قليل مع بعض قصائده.

وأختم هذا الفصل بالحديث عن رأيه في قصيدة النثر فقد سُئل عنها فأجاب: «القصيدة لها سماتها وصفاتها وليس مما يرفع شأن شيء أن تطلق عليه اسماً إذا كان في حقيقته وجوهره مختلفاً عن ذلك الاسم. والنثر الفني موجود في عصور تاريخنا الأدبي منذ القديم، ولم يسمِّه أحد (قصيدة). ولكنَّ أكثر الذين يلجؤون الآن إلى قصيدة النثر إنما يستسهلونها، وتعوزهم معرفة اللغة والأسلوب والتراث»[١].

* * *

(١) حوارات مع أدباء من الأردن وفلسطين، ص١٨٩ ـ ١٩٠.

نماذج من شعره

يا أهل مغربنا

حادٍ من الشوق هاج النفْسَ والفِكرا ... يُـردِّدُ الصوت حتى يُطربَ السَّـفرا
ينـداحُ تـرنيمُـه فـي الأفـقِ منتشيـاً ... يبـثُّ فـي البيـدِ مـن أنغـامِـه عِطـرا
ينسـابُ فـي جَنبـاتِ الليـل مبتهـلاً ... فيؤنس الوحشَ والظلماءَ والقَفرا
كـأنَّـه عـابـدٌ يتلـو مَثـانيـهُ ... أو تـائـبٌ يسـألُ الغفـران والأجـرا
والقومُ من خلفِه نَشوى استبدَّ بِهم ... عَذبُ الحُداءِ وطولُ النأي والذكرى
تودّ أرواحهم من سِحرِ ما سمعوا ... لـو تستطيـع إلـى غـايـاتهـا مسْـرى
فتبلغ الأهل قبلَ الجسمِ من لهفٍ ... ضاقت بطول النَّوى عن أهلها صَدرا

* * *

يا حاديَ الشوقِ، قد بلَّغتَ فاتَّئِدَن ... حُـداؤك العـذبُ لـم يتـركْ لنـا صبـرا
قد هِجتَ في النفس أشواقاً معذّبةً ... لطـالمـا طُـويـتْ فـي صـدرنـا دهـرا
لمَّـا تغنَّيـتَ بـالمـاضـي وعـزَّتـه ... أيـامَ أنْ تـاهـتِ الـدنيـا بنـا فخـرا
لمَّـا أراد لنـا الـرَّحمـنُ تكـرِمـةً ... فـأنـزل الـوحـي مـن آيـاتـه ذِكـرا
رسـالـةً وحّـدتنـا أمّـةً وسَطـاً ... على الهدى فبلغْنا الأنجم الزُّهرا
جِئنـا بـلاداً كسـاهـا الجهـلُ أغلفـةً ... سُحماً، وقد ملئت أركانها جَوْرا
فاستبشرتْ بعد طول اليأس وانتصرت ... بـالله فينـا فحقَّقنـا لهـا البشـرى
فكـان مـن عـدلنـا فيهـا منـارُ هُـدىً ... وأشـرق العلـم فـي ظلمـائهـا فجـرا
كـانـت حضـارتنـا فكـراً ومعـرفـة ... للعـالميـن تسـامَـوا عنـدهـا قـدرا
النـاس كلهـم فيهـا سـواسيـةٌ ... لا تمنـع الـوِردَ لا سـوداً ولا حُمـرا

* * *

مـواكـبٌ حـافـلاتٌ كلّهـا عِبَـرٌ ... وذكـريـاتُ تُـراثٍ سـامـقٍ تَتْـرى

ثم اختلفنا فصرنا في الهوى شيَعاً ... كلٌّ له دولةٌ يُزهى بها كِبرا
طوائفاً مزَّقتنا كلَّ مُتَّجهٍ ... ريحُ العداوةِ إنْ سرّاً وإنْ جهرا
تبدَّل الحال غير الحال وانتقضتْ ... شوامخ العزِّ وارتدَّ الهدى كفرا
من عهد أندلسٍ ما قام قائمنا ... إلاَّ لِيخفض ذلاً للعِدى ظهرا
وكيدنا بيننا، كلٌّ يريد له ... نصراً على قومه أرخِصْ به نصرا
نتيهُ في صلفٍ والذلُّ يركبنا ... ما أبخسَ الجاه إذْ يُستعبد الحُرّا!
ما قيمة الحُكمِ والسلطانِ في وطنٍ ... لا يمنع الضيمَ عنه والأذى النُّكرا
طال الهوان علينا والصَّغار لنا ... حتى غدونا نُسيغ العَسْفَ والقهرا
ثم انتفضنا على مكر العدوِّ بنا ... لكننا في الوغى لم نُحسنِ المكرا!
ولن نفيء إلى يأس ولا دعةٍ ... حتى نطهِّر عنا ذلك الوِزرا

* * *

يا حاديَ الشوقِ، ها أهلي لقيتُهُمُ ... جزاكَ ربّيَ عن ركب الهُدَى خيرا
لقيتُ بالمغربِ الأقصى ذوي ثقةٍ ... إذا سعوا للمعالي أحكموا الأمرا
يا أهل مغربنا أنتم ذخيرتنا ... إذا طغى بالحمى العدوان واستشرى
قد طغى بالحمى العدوان، فانبعِثوا ... لغوثِ أخوتِكم نَشْدُدْ بكم أزرا
ناداكم المسجد الأقصى وصخرته ... وآيةُ الله سبحان الذي أسرى
نادتكم من أصيل الخُلقِ نخوتُكُم ... لتنصروا الأهل حتى نُدْرك الثأرا
فعزُّنا عِزُّكم، والدارُ واحدةٌ ... وإنْ ذللنا شربنا كُلّنا المرَّا

* * *

يا حادِيَ الشوقِ، بَلِّغنا رسالتنا ... وقد تلَوتُ الذي أنشَدْتَني شِعرا
ولم أكنْ شاعراً يلقي قصيدته ... لكنَّها زفرةٌ من مهجتي حَرَّى
فإنْ رأيتَ مشوقاً خفَّ من طربٍ ... فلا تَلُمْهُ ضلالاً والتمِسْ عُذرا
فليس يُجْدي مع العشَّاق، واأسفاً ... عذلٌ، فَسلنا فإنَّا بالهوى أدرى

يناير ١٩٧٠م

* * *

والحُرُّ يصبر للأحداث

قال ناصر الدين الأسد:

«كان الشاعر عبد الرحيم عمر قد عادني إثر جراحة في القلب. فجاشت نفسه بقصيدة جعل عنوانها (بي مثل ما بك) ومهَّد لها بقوله: إنه يجمعني به الشعرُ ومرض القلب. ونشر قصيدته التي مطلعها:

كُفي الملامة في دائي وأفكاري　　عمرُ ابنِ آدم جارٍ طوعُ أقدارِ

وحين قرأتها أوحتْ لي بأبيات لم تكتمل حينئذٍ، ولكني عُدتُ إليها منذ أيام، وعشتُ في جوها، فأضفتُ إليها أبياتاً أخرى. وكنتُ عازماً على طيّها، كما أفعل بشعري كله. ولكن مناسبة تكريم عبد الرحيم عمر تستحق أن أركب معها الصعب؛ وهذه الأبيات تحيتي له بهذه المناسبة:

يا ساريَ البرق قد بُوركتَ من ساري　　هتكتَ حُجْبَ الدُّجى عن نِضو أسفارِ
ضاعت خُطاه على يهماءَ مظلمةٍ　　ممتدّة في فراغٍ موحشٍ عارِ
يراه أصحابه في الرَّكب مثلهمُ　　ومَنْ رأوا: صورةٌ تمشي بأطمارِ
أمّا حقيقته فالله يعلمها　　وصفوةٌ من ذوي فهم وإبصار
وفي الظلامِ تُرَى الأشباحُ مائجةً　　يَنْأى القريبُ ويَدْنو نازحُ الدارِ
ويَكبُرُ الوهمُ في أحناءِ أضْلُعِنا　　حتى نَرى ضارياً ما ليسَ بالضاري
ما للظلامِ الذي يُخفي حقيقتَنا　　حتى يغيِّبَها في جُرفِه الهاري
سواكَ تبعث فيه النُّورَ مؤتَلِقاً　　تستخلِصُ التِّبرَ من تُربٍ وأحجارِ

* * *

يا ساريَ البرق قد بُوركتَ من ساري　　مالي سواكَ رفيقٌ زَنْدُهُ واري

أنَرْتَ لي سُبُلاً في الأفقِ مَسْرَبُها ورحتَ تُوقِدُ في العلياءِ لي ناري
تعشو إلى ضوئها الأبصار والهة ويهتدي بسناها كلُّ سيَّار
مسافرٍ في ضمير الغيب أرهقهُ طولُ السُّرى وفِراقُ الأهلِ والجارِ
يظلّ يَخبطُ في حَلٍّ ومرتَحلٍ حتى يَرَى من بعيدٍ لَمْحَ أنوارِ
ناراً على عَلَم تَهْدي مَسيرتَه وتبعثُ الأمنَ فيه بعد أخطارِ

* * *

أبا جمال همومُ القلبِ تجمعُنا في الحبِّ والسُّقمِ طوراً بعد أطوارِ
كنّا نكتّمها بالصمتِ آونةً والرَّمزِ أخرى لتبقى طيَّ أستارِ
ماذا أقولُ وهذا الماءُ ملءُ فمي أنا المَشُوقُ وأخشى فضحَ أسراري
حسبي وحسبُكَ هذا الصمتُ يسترني ألستَ تعرفُ أشواقي وأوطاري؟
ونحن صرعى لِحاظٍ زانها خَفَرٌ سبحان مُبدِعِها من خالقٍ باري
أكثرتُ توريةَ الأشياءِ تعميةً لكنّها انكشفتْ طوعاً لِسمَّاري
لَيْلَى ولُبْنَى وحال الناس في بلدي وأُمَّتي.. كلّها وحيٌ لأشعاري
فكيف لا يشتكي قلبان قد حملا هذي السنين وناءا تحت أوزارِ
عمر بألف من الأعمارِ أثْقَلَهُ ما لا يرى الناسُ من همٍّ وأفكارِ
وللزمانِ صروفٌ ليس يعرِفُها إلاّ الذي عاشَ ما عِشنا مِنَ العارِ
عبدَ الرحيم.. ودُنيانا لها فَلَكٌ يدورُ ما بينَ إقبالٍ وإدبارِ
ونحنُ فيها ظِلال نكتسي صوراً نعلو ونهبِطُ من تدبيرِ أقدارِ
والحرُّ يصبر للأحداث منتظراً يوماً مِنَ اليسرِ يأتي بعد إعسارِ

* * *

يا صائغَ الدرِّ في أبياتِ أشعارِ وناثرَ العِطر في طيَّاتِ أسفارِ
سلمتَ للشعرِ والآدابِ تُبدِعها ودمتَ رمزاً لإخلاصٍ وإيثار
فما نزالُ بخير حين تُسمِعُنا صوتَ الحقيقةِ يعلو كلَّ أسوارِ
يمضي يُجلجلُ في الآذانِ مقتَحِماً يطوي المَدَى بين أنجادٍ وأغوارِ
لمَّا نظمت من الأشعار أعذَبَها وصرتَ تُنْشِدها في كلِّ مضمارِ

أرسلتها مـن فصيـح القـولِ مـألُكـةً يـرنـو لهـا كـلُّ ملهـوفٍ ومحتـارِ
تنسابُ من نبعك الصافي سلاسلُها كـأنَّ داودَ غنَّـاهـا بمـزمـارِ
كـأنَّ مـوطِنَهـا دِلفـي ومَهْبِطَهـا جبالُ أولمب أو من وحي عِشتارِ
حـلاوةُ الحـقِّ تَسـري في مقـاطِعها ودَأبُهـا الصـدقُ فـي عُسـرٍ وإيسـارِ
وتبعـثُ العـزمَ فـي أوصـالنِـا نغمـاً مـوقّعـاً بيـن قيثـارٍ وأوتـارِ

* * *

فـزِعـتُ للشعـر أبغـي فيـه منـزلـةً تدني إليكَ، فأهدي بعض أبكاري
تحيـةً لـك.. لـمْ أبلـغْ بهـا أربـاً فاغفِرْ إذا كنتُ قد جاوزتُ مقداري

* * *

يا أرض أندلس

قصد ناصر الدين الأسد إسبانية بعد حرب حزيران ١٩٦٧م، وذهب من مدريد إلى الجنوب متشوّقاً لرؤية بقايا المجد الأندلسي العابر. وصادف وصوله قُرطبة يوم عيد ديني اجتمع فيه السيّاح من مختلف أصقاع الدنيا يتحدَّثون بلغات متباينة. فافتقد قومه ولغته بين تلك الأقوام، فقال:

ما لي أُكتِّمُ لوعتي وأداري ... وأهيمُ ملهوفاً بغير قَرارِ
وأغالبُ الشوقَ الحبيس تجلُّداً ... أخشى على نفسي انكشافَ سِتاري
أفما يحقُّ لِيَ التفجُّعُ والأسى: ... بلدي هنا وأنا غريب الدارِ؟
لا النَّاسُ من أهلي ولا سيماؤهم ... منهمْ ولا أوطارهمْ أوطاري
نقَّبتُ بينهمُ لعلّي واجدٌ ... أحداً يُنبِّئني عن الأخبارِ
فأجابني الصمتُ الحزينُ منبّئاً: ... قومي غدَوا أثراً من الآثارِ

* * *

أينَ الذينَ قضيتُ عُمري بينهمْ ... مذْ كنتُ طفلاً ناعمَ الأظفارِ
وملأتُ وجداني بطيفِ خيالهمْ ... ورَوَيْتُ عنهمْ أعذَبَ الأشعارِ
وحَييتُ فيهم قارئاً مُتَمَعِّناً ... أتلو مفاخرهم على السُّمَّارِ
وصَحِبتُهمْ في بؤسهمْ ونعيمهمْ ... وتقلُّبِ الأحوال والأقدارِ
ومشيتُ خلفهُمُ أتابعُ خَطْوَهمْ ... لَمْ أُلقِ بعدَهمُ عصا التَّسيارِ
إني أصبتُ مع الأوائلِ منهمُ ... أجرَ الجهادِ وصحبةَ الأبرارِ
رافقتهمْ عبر العصور فكانَ لي ... متنُ الخيال مطيَّةَ الأسفارِ
أدْنى البعيدَ كأنّه لِي ماثلٌ ... وطوَى الزمانَ بليلةٍ ونهارِ
يا من يعزُّ عليَّ أن ألقاهمُ ... تحت الثرى متوسِّدي الأحجارِ

حُيِّيتُمُ عنّي بخيرِ تحيةٍ وكساكمُ الرَّحمنُ خيرَ دِثارِ
فلقد وَفيتمْ نَذركمْ ومشيتُمُ صُبُراً ليوم كريهةٍ ونفارِ
وأقمتمُ أرواحكمْ دون الحِمَى سوراً فكانت أكرم الأسوارِ
فتراب هذي الأرضِ من أجسادكمْ ونباتها طَلْعُ الدمِ المِعطارِ
وهواؤها متضمِّخٌ بأريجكم وتراثُها من يعربٍ ونزارِ
إني لأسمعُ صوتكمْ في خلوتي وأراكمُ عن يَمنَتي ويَساري
وأكادُ أَلْثَمُ كلَّ موضع خُطْوةٍ شوقاً إلى من ضمَّ من أطهارِ
يا أرضَ أندلسٍ أمَمْتُكِ زائراً أرجو بأرضكِ أنْ أُطهِّر عاري
أرضِ البطولة والشهادة والفدا أحبِبْ بتُربك من هوىً ومَزارِ
أشكو إليك هوانَ قومي في الورى وتحكُّمَ السفهاءِ والأشرارِ
وأبثّكِ النجوى لعلّي واجدٌ بُرءاً لديكِ، لحيرة المحتارِ
حكمُ الطوائف لا يزال بأرضنا متجلِّلاً بالخِزي والأوزارِ
خدعوا الشعوب وضيَّعوا أوطانَها وتربَّعوا فوق السَّنى المنهارِ
تَّخِذُوا من الحُكم المَهيبِ شعارَهُ والحُكمُ لا يُحمَى بزيفِ شِعارِ
لم يُجْدِهمْ ما أبصروا في حالِكمْ من عِبْرةٍ للناس واستعبارِ
أتُرى يكون مآلُنا كمآلِكمْ ونصيرُ مِثلكمُ من الأخبارِ

* * *

في معارضة ابن زيدون

وَدَّعَ الصبـــرُ محـــبٌّ ودَّعـــك   ذائـعٌ مـن سـرِّه مـا استـودعـك

قال معارضاً:

صُنـتَ يـا قلبـي حبيبـاً ضَيَّعـكْ   وَحَفِظْـتَ الـودَّ لمَّـا ودَّعـكْ

لانَ فـي غُـربتِـهِ مَضْجَعُـهُ   وَأرقـت الليـلَ تسلُـو مضجعَـكْ

ومضـى يَغـرُفُ مـن لـذَّتِـهِ   وانثنيـتَ الـدَّهـرَ تبكـي مَصـرعَـك

أتُـراهُ نَسـيَ المـاضـي ومـا   كـانَ فيـه مـن مُنـىً إذْ شيَّعَـك

يـا عـديـلَ الـروحِ يـا لحنَ الهوى   يـا حبيبـي فـي النـوى مـا طمَّعَـكْ؟

أيّ كيـدٍ دبَّـرَ الـدهـرُ لنـا   ومَـنِ القـاسـي الـذي بـي فَجعَـك!

آهِ لـو تنظُـرُ حـالـي بعـدمـا   راعنـي البعـدُ الـذي مـا روَّعـك!

أتلـوَّى فـي فـراشـي أرقـاً   أرقـبُ الفجـرَ وأرجـو مطلعَـك

فعسـى تـرثـي لحـالـي فـي الهـوى   بعـدمـا أغلقـتَ عنّـي مسمَعَـكْ

كيـف يحلـو لـيَ عيش فـي النـوى   أضيـعُ النَّـاس حبيـبٌ ضَيَّعـكْ

حسـبُ قلبـي نظـرةٌ تُقنعـهُ   أفـؤادي كُلُّـه مـا أقْنَعـكْ

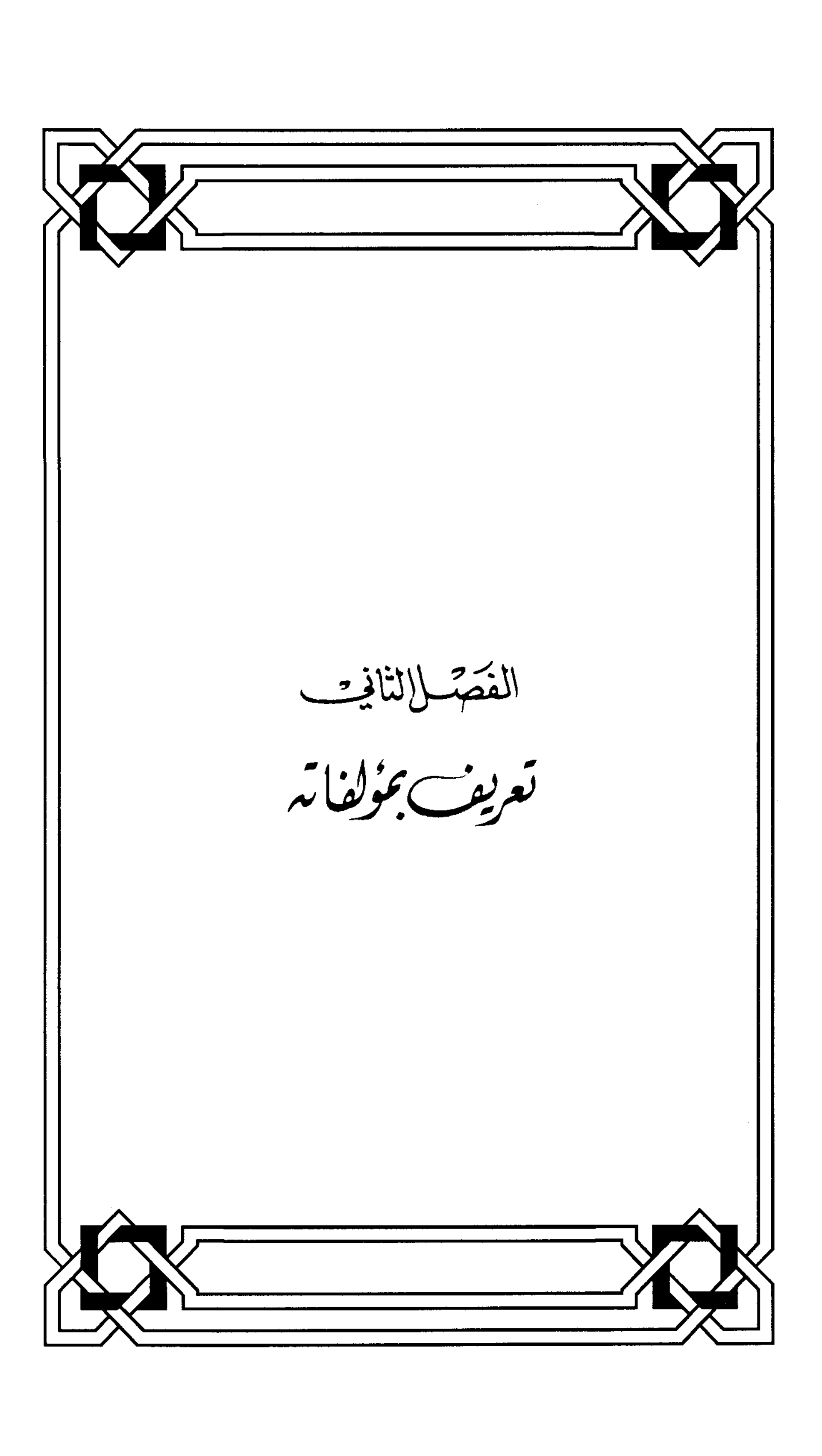
حبَّـذا اليـوم الـذي يسعفنـي   فـأرى فيـه مَشـوقـاً مـرجعَـك

ويـوُدِّي لـو تـواتينـي المُنـى   فـأقضّـي كـلَّ أيّـامـي معـك!

القدس ١٩٤٢م

* * *





الفصل الثاني

تعريف بمؤلفاته



الفَصْل الثاني

تعريف بمؤلفاته

١ ـ القِيَانُ والغِنَاءُ في العصر الجاهلي

دار الجيل ـ بيروت ١٩٨٨م، ٣١١ص ١٧× ٢٤سم

هذا الكتاب في الأصل أطروحة (ماجستير) تقدَّم به إلى جامعة القاهرة عام ١٩٥١م، وهو أوفى كتاب في موضوعه.

والعصر الجاهلي كما يقول المؤلِّف: «وجدته لا يزال على العهد به: مغلقةً جوانبُه، وعرةً سبُلُهُ، عسيراً مرتقاه، حتى تهيّبه جمهرة الدارسين والباحثين، فلم يكد يطرق أبوابه منهم سوى نفرٍ قليل، بل أقل من القليل. . .

ومن أجل هذا كان كل بحثٍ عن العصر الجاهلي ـ إذا اجتمعت له وَفْرَة المادة وسلامة المنهج ـ مشاركة واجبة تفرضها طبيعة حياتنا اليوم، في تطلُّعها المُلحّ إلى المعرفة، ولاسيَّما معرفة حقيقة قومنا في أمسهم، وتتبُّعهم في تاريخهم ـ منذ أن كان لهم تاريخ ـ تتبُّعاً نتلمَّس به نفوسنا، ونتقرَّى منه كياننا، وندرك فيه مقوِّماتنا، فنستطيع بهذه المعرفة أن نشقَّ حاضرنا إلى غدنا، على هدىً وبصيرة، وفي ثقة وإيمان»[1].

واتَّبع في هذا البحث ثلاث سُبُلٍ، ليُلزم نفسه حدود المنهج العلمي:

أُولاها: الجمع المستقصي لمادة البحث ونصوصه.

---

(١) ص٦.

ثانيتها: التحقيق الدقيق لهذه النصوص. فكان في أكثر الأحيان يقابل النص في الطبعات المختلفة للكتاب، وكان حين يجد نصّاً في بعض المصادر مرويّاً عن مؤلِّف سابق، يحاول البحث في كتب المؤلِّف لعله يعثر على النص في منبعه، وكان حيناً آخر، لا يكتفي بالكتاب المطبوع، إنما يبحث عمّا يستطيع العثور عليه من مخطوطاته، فيقابل المطبوع بالمخطوط، ويثبت ما يصل إليه من فروق، مع ترجيحه لأحد النصّين، ثم يحرص على أن يسوق جميع النصوص التي تتصل بالموضوع مؤيّدة أو مناقضة، فيناقشها مناقشة فيها شيء من سعة، فإذا استقامت مع ما ذهب إليه كانت سدّاً يدعمه ويقوّيه، وإلاّ ردَّ عليها بما يظهر له من وجوه الرأي، مكتفياً في مواطن قليلة بإثبات النصّين المختلفين والتنبيه على وجوه الخلاف، حين كان يعجزه التوفيق بينهما أو تفنيد أحدهما.

ثالثتها: دراسة هذه النصوص دراسة تقوم على دعامتين: فهم النصوص فهماً فيه استشفاف لها وسَبْرٌ لأغوارها، ومحاولة التعليل والتفسير وإرجاع الفروع إلى أصولها والظواهر إلى أسبابها، ويحاول أن يستقي لذلك كله أسباباً من البيئة حوله، فيربط بين الظاهرة والحياة الاجتماعية والاقتصادية التي انبثقت عنها.

حوى هذا الكتابُ بابين، في كل باب ثلاثة فصول.

بدأ الفصل الأول باستبانة الصورة اللغوية للقَيْنَة، وذهب إلى أن اللفظة سامية عربية، وتتبع ثلاثاً من المواد المُعْجَميَّة (ق ن ن) و(ق ي ن) و(ق ن ا) تتبُّعاً يصل بين اللغة والحياة، ويربط بين دلالة الألفاظ وتطوّر المجتمع. فانتهى إلى أن هذه المواد ترجع في بدئها إلى أصل ثنائي هو (قن)، ورجَّح أن هذا الأصل قد سلكها حتى وصل إلى الدلالة الأخيرة للفظة القَيْنَة، ثم استوفى الألفاظ التي تدل على القَيْنَة لتكتمل بذلك صورتها اللغوية[1].

(١) ص١٥ ـ ٣٠.

وانتقل بعد ذلك إلى استبانة البيئة الاجتماعية للقينة، فتحدَّث حديثاً موجزاً عن الرقيق عامة ـ من حيث هو نظام اقتصادي واجتماعي ـ وعن الإماء خاصة، وأشار إلى بعض المسارب العامة التي تفرَّعت عن الإماء وأهمها: احتراف الغناء والبغاء[1].

ثم تتبَّع القيان في مواطنهنَّ المختلفة، فوجدهنَّ كُنَّ مبثوثات في الجزيرة العربية كلها: أطرافها وقلبها، مدنها وقراها وبواديها، وإنْ تفاوَتْنَ، وأشار في كل موطن إلى ما يثبت وجودهنَّ من الشعر الجاهلي، ومن الروايات التاريخية والأدبية[2].

ثم جمع هذا النِّثار، وفرَّقه ثانية جدولَيْن في حديثه عن طبقات القيان، وفيه أبان أنهنَّ كنَّ طبقتين كبيرتين: القيان الخاصَّات بمالك واحد، والقيان العامات اللائي كنّ يغنّين في دور اللهو عامة[3].

وعقد الفصل الثاني عن القيان المسمَّيات، جمع فيه ما انبثَّ في بطون الكتب العربية من أخبار موجزة، وأحاديث مقتضبة، وإشارات عابرة، عن القيان الجاهليات اللائي ذُكِرْنَ بأسمائهن[4].

وأما الفصل الثالث فهو حلقة تصل بين الفصلين الأولين وفصول الباب الثاني، وفيه عرض لثلاث مسائل، أُولاها: الطبيعة الفنية لغناء القيان، وثانيتها: الأثر الأجنبي في هذا الغناء، وثالثتها: منزلة غناء القيان بين ضروب الغناء الأخرى في الجاهلية. وانتهى من المسألة الأولى ـ بعد تطواف طويل حول بعض النصوص والروايات والآراء العربية القديمة والأجنبية ـ إلى أنَّ قيان العصر الجاهلي كنَّ يتمتَّعن بنصيب كبير من مظاهر الحضارة المادية في لباسهنَّ

---

(١) ص٣٠ ـ ٤٢.
(٢) ص٤٣ ـ ٦١.
(٣) ص٦٢ ـ ٦٨.
(٤) ص٦٩ ـ ٩٤.

وزينتهنَّ ومجالس غنائهنَّ، وبنصيب كبير كذلك من الرقيِّ الفني في غنائهن وألحانهن، واستشف صورة هذا الرقي الحضاري في المظاهر المادية والفنية معاً، من الشعر الجاهلي، وبعد أن ناقش كثيراً من الروايات التي تؤيّد هذه النتيجة التي وصل إليها، وفنّد كثيراً من الروايات الأخرى التي تنقض في ظاهر تلك النتيجة ـ رجَّح آخر الأمر أن قيان الجاهلية كن يغنين غناءً ذا إيقاع فني، وأن ألحانهن كانت تقوم على نظرية غنائية لها طريقتان: السّناد والهَزَج. أما السناد فهو الألحان الثقيلة ذات التراجيع الكثيرة النغمات والنبرات، وأما الهزج فهو الألحان الخفيفة الراقصة[1].

وأما الأثر الأجنبي في غناء القيان، فقد رآه ينصبُّ في أربعة جداول: فارسي، ورومي، وحبشي، وديني من اليهود والنصارى. وقد ذكر في كل جدول بعض المظاهر العامة التي تكشف عن أثره في غناء القيان وفي العصر الجاهلي. ثم أشار إلى أن هذه المؤثِّرات الخارجية لم تُفْقِد الغناء صبغته العربية، ولم تنفِ عنه طابعه العربي[2].

وحاول بعد ذلك أن يستبين المنبع الأول، الذي انبثق منه الغناء عند عرب الجاهلية ـ وهو نفسه عند سائر الأمم ـ فذهب إلى أن الغناء الديني هو أول مظهر من مظاهر الغناء، وأن الغناء في سائر ضروبه في العصر الجاهلي وهي: غناء الحرب، والنواح، وغناء الحفلات الخاصة كالعرس والخرس والإعذار، لم يكن في أصله فنَّاً يُقصد لذاته، ويطلب للهو والتسلية وترويح النفس، وإنما كان مع الرقص شعيرة دينية من شعائر هذه المناسبات تصاحب القربان وتلازمه.

تلك هي مرحلته الأولى حين كانت البيئة بدائية فطرة، وكلما تقدَّم الزمن وتطوَّر المجتمع انفصلت نواحي حياته التي كانت متشابكة متَّحدة، وانفصلت بذلك تلك العادات التي ترسّبت إليه، فاستقلَّت في صور وأشكال نُسي معناها

---

(١) ص٩٥ ـ ١٢٨.
(٢) ص١٢٩ ـ ١٣٨.

القديم، وصارت غاية تُطْلَب بعد أن كانت وسيلة يُتَوَسَّلُ بها إلى غيرها. ومن هنا تطور الغناء مع تطور الزمن والبيئة، فدخل في المرحلة الثانية حين بقي في نطاق هذه المناسبات، ولكنه صار فنّاً قائماً بذاته، بعد أن كان في أصله شعيرة دينية.

المرحلة الثالثة للغناء، باعد فيها الغناء ما بينه وبين أصله، وانفصل عن هذه المناسبات التي لازمها ولازمته، وتجرَّد من ثوبه الديني الذي لبسه طوال هذه الحِقَب، فبدا لنا في لباس رقيق شفّاف، هو إلى العُرْي أقرب، يظهره لنا غناءً فنياً قد برئ مما شابه من معان ودلالات، وانسلَّ من نطاق هذه المناسبات المحدودة المعدودة إلى فضاء رحيب انطلق فيه من عقال رواسب الماضي، فصار فنّاً يُقْصَد لذاته، ويُطْلَب للهو والمتعة وترويح النفس، وبذلك كشف فيما بدا للمؤلف عن العلاقة بين غناء القيان وأضرب الغناء الأخرى، وأبان كيف تسلسل منها وانشقَّ عنها. وبهذا الفصل الثالث ينتهي الباب الأول من البحث[١].

وبفصول هذا الباب تكتمل بين أيدينا هذه الصورة الحضارية الزاهية التي تلألأت فيها قيان الجاهلية برقيّ ألحانهن، وعذوبة أصواتهن، وتألُّق زينتهن، وازدهار مجالس غنائهن، وقد انتهى من ذلك إلى إثبات وجود نظرية غنائية فنية في الجاهلية، تقوم على طريقتين أساسيتين هما السّناد والهزج، وفنّد الفكرة الغالبة عند جُلّ من أشار إلى هذا العصر والغناء فيه أنه عصر بدائي، لم يعرف من الغناء إلاَّ صُوَرَه الساذجة الغليظة، وبحثه هذا وما انتهى منه جديد غير مسبوق.

وتتبَّع في فصول الباب الثاني أثر القيان وغنائهن في الشعراء الجاهليين وشعرهم، وعقد الفصل الأخير منه للحديث عن الأعشى شاعر القيان وأثر غنائهن فيه وفي شعره، فوجد في الفصل الأول أن أثر القيان في الشاعر الجاهلي ينسرب في شِعْبَين كبيرين، أولهما: أثرٌ عامٌ في حياة الشاعر وتوجيهها في بعض فتراتها وجهة ناعمة لاهية، قد تغلو فتصبح ماجنة داعرة، وثانيهما: أثرٌ خاصٌ

---

(١) ص١٣٩ ـ ١٥٩.

في عاطفة الشاعر حين تصبح القينة حبيبة معشوقة، تثير في الشاعر دواعي القول فينظم فيها متغزِّلاً متشوِّقاً، أو حين تبلغ من جمال الصوت أو فتنة الجسد منزلة تدفع الشاعر إلى أن يعرض لها واصفاً صوتها وجسدها[١].

أما أثر القيان وغنائهنَّ في الشعر الجاهلي فقد تتبّعه في الفصل الثاني في أربعة مسالك، الأول: إنماء الشعر الجاهلي وإغزاره، ويتمثّل هذا المسرب في الشعر الجاهلي الذي نظم لتغنّيه القيان خاصة، وفي الشعر الجاهلي الذي يصف القيان ولباسهن وحليهن ومجالس غنائهن وألحانهن وصفاً مسهباً، ثم في الشعر الجاهلي الذي تناول القيان وآلات غنائهنَّ تناولاً لا يُقصد منه ذات القينة أو آلاتها، وإنما اتخذها أداة يتوسَّل بها إلى توضيح غيرها، ومشبَّهاً به يعتمد عليه في بيان المشبه[٢].

والمسرب الثاني: موسيقيّ يتصل بالبحر والقافية، وقد ذكر فيه أن الشعر العربي في جميع بحوره: الطويلة المعقَّدة، والقصيرة الخفيفة، تامّها وناقصها ـ هو شعر غناء، وأن القيان قد غنَّين في العصر الجاهلي، وفي العصور الإسلامية بجميع هذه البحور، فلم تكن القينة تقصد إلى بحر بذاته، أو تقتصر على موضوع بعينه، وسجّل في هذا الفصل ثبتاً يشمل الأصوات التي غنَّتها قيان الجاهلية، فوجد فيها بحوراً طويلة معقدة، وبحوراً قصيرة خفيفة، وبحوراً تامة، وبحوراً ناقصة، وأنهنَّ غنَّين في المدح والرثاء والحب والفخر وسائر الموضوعات. وبذلك ردَّ الرأي الذي يذهب إلى أن الغناء العربي كان أكثره في مقطوعات غزلية ذات بحور قصيرة، وأنه بذلك قد ساعد على الإكثار من البحور المجزوءة، فمثل هذا الحكم لا يصحّ تعميمه وإطلاقه بعد الاستقراء الإحصائي للشعر الغنائي الجاهلي الذي تضمنه هذا البحث. وخَلُص من ذلك إلى أن أثر الغناء في الموسيقى الشعرية لا يرجع إلى هذه الظاهرة الشكلية من تقصير البحور

---

(١) ص١٦٣ ـ ١٧٨.
(٢) ص١٧٩ ـ ١٨١.

وتجزئتها، وإنما مردُّه إلى اعتبارات نفسية عامة، وأن موسيقى اللحن قد تعاونت مع الجو النفسي للشاعر وطبيعة موضوعه على أن يُفْرِغ في الغالب موضوعه الجدّي الجليل في بحر ذي موسيقى طويلة هادئة، تغنّيها القينة بألحان السّناد. وأن يُفْرِغ في الغالب موضوعه اللاّهي أو العابث أو السطحي العابر، في بحر ذي موسيقى قصيرة خفيفة تتّسق معها ألحان الهَزَج[1].

والمسرب الثالث: ألفاظ الشعر الجاهلي. وقد رأى أن غناء القيان كان أحد العوامل التي أثّرت في ألفاظ الشعر الجاهلي من ناحيتين: يُسْر الألفاظ وعذوبتها وموسيقاها الداخلية القائمة على توالي أصوات متشابهة في اللفظة الواحدة أو الألفاظ المتتالية[2].

وأما المسرب الرابع: فهو حفظ الشعر وروايته، ويتمثّل في ثلاثة مظاهر كان القيان وغناؤهنَّ أحد العوامل في وجودها وشيوعها وهي: تغيير لفظ الشعر في الغناء عمّا كان في الأصل، واختلاف ترتيب أبيات القطعة الغنائية عمّا كان عليه ترتيب القصيدة في الأصل، وإضافة شعرٍ لشاعر آخر في القطعة الغنائية إذا اتّفق الشعران في البحر والقافية والموضوع[3].

أما الفصل الثالث من هذا الباب فهو تطبيق هذه الآثار التي ذكرها على الأعشى وشعره، فتحدَّث عن المؤثِّرات التي وجّهت حياة الأعشى، فوجدها مؤثِّرين كبيرين، أولهما: ميله العارم للهو من خمر ونساء وغناء، وثانيهما: نتيجة لأولهما ـ وهو كثرة أسفاره، ورحلاته وضربه في الأرض ضرباً بعيداً: يمدح السادة والأشراف، ويتعرَّض لنائلهم، يستعين بما يناله من مال على ما يصبو إليه من لهوٍ ولذاذات. ثم تحدَّث عن فنِّه الشعري ومنزلته بين الشعراء. وخَلُص من ذلك إلى الحديث عن أثر القيان وغنائهن في شعره، فوجد هذا الأثر

---

(١) ص١٨٢ ـ ٢٠٠.
(٢) ص٢٠١ ـ ٢١٠.
(٣) ص٢١١ ـ ٢١٨.

عند الأعشى يتَّسق مع ما ذهب إليه في الفصلين السابقين عن شعراء الجاهلية عامة[1].

* * *

(١) ص٢١٩ـ٢٥٣.

٢ ـ مصادر الشعر الجاهلي
وقيمتها التاريخية

دار الجيل ـ بيروت (طبعة مصورة عن طبعة دار
المعارف بالقاهرة ١٩٥٦م)، ٧١٧ص ١٧× ٢٤سم
مع المقدمة وفهرس الموضوعات ١٦ ص.

هذا الكتاب في الأصل بحث نال به مؤلِّفه درجة الدكتوراه في الآداب من جامعة القاهرة بتقدير ممتاز سنة ١٩٥٥ م.

وهو كتاب لا يستغني عنه دارس العصر الجاهلي، ظلَّ مهوى الدارسين، ومعتمد الباحثين منذ أن أخرجه إلى القارئ العربي. أجمع الباحثون والنقاد على أصالتـه وريادتـه في بابه، وكـان رقم (١) في مكتبة الدراسـات الأدبيـة التي أصدرتها دار المعارف بالقاهرة.

ويعدُّ من أهم الكتب التي تعرَّضت للشعر الجاهلي وأخطرها، ونقض الآراء التي شكَّكت فيه، وردٌّ غير مباشر على الدكتور طه حسين في كتابه (في الشعر الجاهلي)، بل يراه كثير من النقاد قد كبَّل طه حسين (علمياً) ويرون أن مؤلِّفه تورَّع عن تكبيله (دينياً)، ولا عجب في ذلك، فقد وقف هذا الكتاب من بين الكتب التي ردَّت على طه حسين ظاهرة متميزة من بين هذه الكتب: منهجاً ودقة واستقصاءً. أما الكتب الأخرى فغلب على كثير من مؤلفيها الانفعال.

وهو من قبلُ ومن بعدُ، دراسة أدبية في صميمها، إلاَّ أن قيمته للمؤرِّخ لا تقلّ عن قيمته للأدب، لأن الشعر الجاهلي أوثق مراجعنا عن تاريخ الجاهليين ونظام حياتهم وحضارتهم، ومعرفـة العصر الجاهلي ضرورية لمعرفة تطـور الشعر في العصور اللاحقة وما واكبه من تجديد.

وقيمة هذا الكتاب أن مؤلِّفه خاض في أفكار وقضايا كانت بكراً في الدراسات العربية، وفتح آفاقاً واسعة للباحثين في محاولة توثيق الشعر العربي، وحفز الدارسين إلى استيفاء جوانب لم يلتفت إليها من قبل، تخصُّ القبائل التي ضاع شعرها، ولم يصل من دواوينهم سوى ديوان الهُذَليين، فكان نتيجة هذا التوجُّه جمع جمهرة كبيرة من أشعار القبائل وتحقيقها.

وجاء ناصر الدين الأسد ـ بما عُرف من دقَّة المتابعة وسعة المعرفة ليقدِّم هذه الدراسة عقلية علمية دقيقة، فقد عرف كيف يتخيَّر أحسن الشعر لأدلته، ويتحرَّى تلك الأدلَّة فيعدِّدها، وعرف كيف يقدّمه للباحثين، برصانة أسلوب، ووضوح معنى، بتفصيل أبوابه، وتناسق فصوله، ليظهر وحدة موضوعية بمنطق سليم، وقدرة على الدفاع عن هذا الشعر، وبالتالي الدفاع عن هذه اللغة[1].

والكتاب شهادة تنزيهٍ لحضارة الأمة التي اختارها الله ليحمِّلها أعظم رسالاته (الإسلام) إذ يحتاج إلى أمَّة قادرة قوية، تستطيع أن تتحمَّل عبء الرسالة، وإلى أمَّة عالمة، عارفة بالتأويل والاستنباط، تعرف لغتها، وتصبر على البحث والتقصِّي، فكانت هي الأمَّة العربية، وصارت لغتها لغة تلك الحضارة، ثم لغة القرآن الكريم[2].

هذا وقد بارك الله في هذا الكتاب، فطبَّق الآفاق، وقُرِّر في كثير من الجامعات العربية، وكان ذلك من حظِّ القارئ قبل أن يكون من حظِّ المؤلِّف.

وقد نَهَجَ مؤلِّفه نقطة البدء الصحيحة، وهي الطريق من أوله، مقتنعاً بأن هذا الموضوع الذي يبحثه هو الخطوة الأولى الصحيحة التي تسبق كل خطوة غيرها ـ في سبيل دراسة الشعر الجاهلي، وبيَّن أن بحث هذا الشعر بحثاً مجدياً لا يتمُّ إلاَّ عن طريق دراسة خارجية أولاً، تُعنى بمصادره جملةً في مجموعها،

---

(١) أحمد خطاب العمر، قطوف دانية: ١/ ١٣٧.
(٢) المصدر السابق نفسه.

وتبحث رواية هذه المصادر وتسلسلها، ورواتها، ومدى الثقة بهم، ثم تتبُّع المصادر الأولى التي استقى منها أولئك الرواة خطوة خطوة، حتى تصل بين هؤلاء الرواة، والشاعر الجاهلي نفسه.

والعصـر الجاهلي ـ في حساب الزمن ـ أول عصور التاريخ العربي، والشعر الجاهلي هو الأصل الذي انبثق منه الشعر العربي في سائر عصوره، وهو الذي أرسى عمود الشعر، وثبَّت نظام القصيدة، وصاغ المعجم الشعري العربي عامة.

ويقول المؤلِّف: «ثم إن في هذا الشعر الجاهلي وَفْرة من القيم الفنية الأصيلة، لم يحظَ بها كثير من الشعر العربي بعده: ففيه من خصب الشعور، ودقة الحس، وصدق الفن، وصفاء التعبير، وأصالة الطبع، وقوة الحياة، ما يجعله أصفى تعبير عن نفس العربي، وأصدق مصدر لدراسة حياته وحياة قومه من حوله»[1].

ولهذا اتَّجه المؤلِّف إلى بحثه هذا، الذي نهج فيه نهجاً علمياً خالصاً لا يميل مع هوى، ولا يتعصَّب لرأي، آخذاً نفسه بتحرِّي المنهج العلمي الدقيق، وملتزماً حدوده التزاماً لا ترخُّص فيه.

ويقول: «وإذا كانت نتائج البحث الأدبي والتاريخي عامة تعتمد ـ في أغلبها ـ على الروايات والأخبار والنصوص، فإن من الطبيعي أن تجيء ظنية ترجيحيـة، لا سـبيل إلى الوصـول إليها إلاَّ بجمع هـذه الروايـات والأخبـار والنصوص واستقصائها، ودراستها دراسة قوامها: مقابلة بعضها ببعض، ومناقشتها، ونقد إسنادها ومتنها، بحيث ينتهي كل ذلك إلى تغليب نص على آخر، أو ترجيح رواية على غيرها، أو تفضيل خبر على سائر الأخبار. ولا سبيل في مثل هذه الأبحاث إلاَّ اليقين القاطع، والقول الفصل، اللذين لا يتوافران إلاَّ في العلم التجريبي وحده، حين يستطيع المرء في معمله أو مختبره، أن يعيد

(١) ص٥ من المقدمة.

التجربة عملياً ليقيم البرهان على صحة ما يذهب إليه . ومن أجل ذلك تجنَّبت أن ألقي الأحكام إلقاءً عاماً قاطعاً ، وإنما سقتها في صيغ ترجيحية غالبة .

ومع هذا كله ، ففي البحث حماسة أحياناً ، وإلحاح على مسائل بعينها أحياناً أخرى ، ولكن ذلك كله إنما هو نتيجة طبيعية لاحقة ، وليس مقدمةً مفتعلةً سابقة ، فإن من الطبيعي في المنهج العلمي نفسه أن يندفع الباحث ـ في غير مغالاة ولا إسراف ـ في حماسته وآرائه بعد أن يكون قد وصل ـ عن طريق هذا المنهج العلمي ـ إلى أدلة يقتنع بصوابها ، وحجج يطمئن إلى سلامتها ، فيؤكّدها كلَّما سنحت له فرصة للتأكيد ، ويلحّ عليها كلَّما أمكنه الإلحاح . وأحسب أن الفرق واضح بين الحماسة البصيرة للرأي ، حين يصل إليه المرء بعد بحث وتحرٍّ وتحقيق ، وبين التعصُّب الأهوج للفكرة ، التي يدخل المرء بها في بحثه ابتداءً . فالحماسة الأولى من أمارات الحياة السليمة في البحث والباحث ، والتعصُّب الثاني من علامات عجز الفكر وضيق الأفق .

ومن هنا أرجو ألاَّ أبعد عن الحق حين أقول : إن كل رأي في هذا الكتاب ، قد قامت من بين يديه وفرة من النصوص قادت إليه وانتهت به ، وأن النص هو الذي وجَّه البحث إلى ما فيه من آراء ، وليست الآراء هي التي وجهت البحث إلى النصوص : يجتلبها ، ويقتنصها ، ويستكثر منها ، ويقسرها قسراً لما يريد»[1] .

ويذكر المؤلِّف في المقدمة العناء الكبير في بحثه ، لأن الحديث عن الجاهلية ـ في المصادر العربية ـ لم يكن يُقْصَد لذاته ، فتُسْبَرَ أغواره ، ويلمّ شتاته ، إنما كان حديثاً عابراً .

ولم يقف المؤلِّف ببحثه عند حدود الجاهلية ، إنما تجاوزها حتى شمل القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، ليصل بالشعر الجاهلي إلى مرحلة التدوين العلمي عند رجال الطبقة الأولى من الرواة العلماء ، ثم تلاميذهم من رجال الطبقة الثانية والثالثة .

---

(١) ص٨ .

وهذا البحث على تشعُّب طُرُقه وتباعد أطرافه ـ كما يقول المؤلِّف ـ وحدة عامة تنتظمه كلّه: تقرِّب منه ما تباعد، وتجمِّع ما تفرَّق. وأبان أن لهذه الوحدة العامة دعائم، ترتكز عليها وتقوم بها:

أولها: أن هذا الموضوع يدور في نطاق معين من الزمن والمكان والسكان، فكان لا بدَّ له من أن يمهِّد بين يدي بحثه بتحديد معالم هذا الإطار. وخلص من كل ذلك إلى أن موطن العرب في جاهليتهم كان متفاوتاً في طبيعة أرضه، وفي طبيعة مُناخه، وفي طبيعة سكَّانه. أما السكان أنفسهم فكانوا طوائف ثلاثاً: أعراباً مُوغِلين في الصحراء، يرتادون الكلأ، وينتجعون القَطْر، ويحيون حياة لا تكاد تعرف من أسباب الحضارة والمدنية شيئاً. ثم سكان الحواضر من أهل المدر، الذين كانوا يحيون حياة مستقرة ثابتة في المدن والقرى في داخل الجزيرة العربية وأطرافها: في مكة، والمدينة، والطائف، والحيرة، والأنبار، وقرى اليمامة. ثم طائفة ثالثة هم سكان البادية الذين ابتعدوا عن جوف الصحراء واستوطنوا مشارف المدن والقرى في ظواهرها وضواحيها، يحيون حياة فيها شيء من الاستقرار، وشيء من الأخذ بأسباب الحضارة والمدنية.

وأبان أيضاً أن القبيلة العربية نفسها لم تكن شيئاً غير هذا بل إن هؤلاء العرب بطوائفهم الثلاث، لم يكونوا إلاَّ قبائل عربية، فليست القبيلة كلها إذن أعراباً موغلين في الصحراء، بعيدين عن كل أسباب الحضارة والمدنية، إنما كانت القبيلة الواحدة في الجاهلية كما في صدر الإسلام، ثلاثة أقسام: قسم مازال ضارباً في جوف الصحراء، وقسم تحضَّر واستقر وسكن المدن والقرى، وقسم بين هذين القسمين: يبتعد عن جوف الصحراء، ولكنه لا ينزل قلب المدن والقرى، إنما يستوطن باديتها وظاهرها.

وتوسَّع المؤلِّف فذكر أن القبيلة العربية الواحدة، انقسمت في دينها ـ كما انقسمت في موطنها وحياتها الاجتماعية ـ ثلاثة أقسام: فقد كانت أكثر القبائل في الصحراء وثنية مشركة، وكان كذلك بعض هذه القبائل في البادية والحواضر،

ولكن من هذه القبائل نفسها من كان يعبد الله، إما لأنه دخل في النصرانية أو اليهودية، وإما لأنه مازال مقيماً على بعض دين إبراهيم، فاليهود والنصارى في بلاد العرب كانوا في أكثرهم قبائل عربية تهوَّدت أو تنصَّرت.

وكانت هذه المدنية التي عرفها سكان الحواضر وقُطَّان البوادي المطيفة بها ـ على تفاوت نصيبهم منها في الجاهلية الأخيرة القريبة من الإسلام ـ نتاجَ عاملين كبيرين: عامل تليد موروث يحسُّون به ولايكادون يستبينونه في وضوح، ويدركون أطرافاً منه، ولكنهم لا يقوَوْن على بعث الحياة فيه، وكانت آثار هذه المدنيـة الموروثـة وشواهدها ماثلة أمام أعينهم، يرونها في حِلِّهم وترحالهم، حتى إذا نـزل القرآن ذكَّرهم بها واسـتمدَّ منها العظة والعبرة. وعامل طريف مقبوس يستمدونه من اتصالهم الوثيق بالحضارات القائمة من حولهم، في بلاد فارس والروم ومصر.

ونبَّه المؤلِّف على أنه لا بدَّ للباحث ـ من أجل ذلك ـ من أن يتنبَّه لهذه الفروق الكبيرة في حياة العرب ومجتمعاتهم في الجاهلية، فلا يُلقي القول إلقاءً عاماً يشمل عرب الجاهلية كلهم. فإن من الخطأ أن نعمِّم على سكان الحواضر والبوادي أحكاماً يتَّصف بها قُطَّان الصحارى وحدهم، أو أن نَصِمَ أهل المدر بالجهل والبدائية اللذين كانا من صفات بعض أهل الوَبَر. وكان لا بدَّ لسكان الحواضر المستقرين في مدنهم وقراهم، ولقطَّان البادية القريبة من الحواضر من أن يأخذوا بنصيب متفاوت من مظاهر الحياة، التي كانت تعرفها الأمم المجاورة لهم[١].

وكان كل ما ذكره تمهيداً ليدخل إلى الباب الأول من الكتاب للبحث عن أهم مظهر من مظاهر الحضارة، وهو الكتابة والتدوين فاستقرى في الفصل الأول النقوش الجاهلية في شمالي الجزيرة العربية، وانتهى إلى أن هذا الخط العربي ـ الذي عُرِف في الإسلام بالخط الكوفي ـ قد كان معروفاً في الجاهلية

---

(١) انظر التمهيد، ص١ ـ١٩.

منذ مطلع القرن الرابع الميلادي على أقل تقدير، وأن عرب الجاهلية قد كتبوا بهذا الخط الذي كان المسلمون يستطيعون قراءته في يُسر، ونستطيع نحن الآن أن نقرأه بعد شيء من المَرَانة والدُّرْبَة، ثم جمع قدراً صالحاً من النصوص والروايات ـ بعضها يكاد يكون قاطع للدلالة ـ وخلص منها إلى ترجيح معرفة عرب الجاهلية بالنَّقْط والإعجام، ثم عرض آراء بعض القدماء الذين عمَّموا الحكم على عرب الجاهلية فوصموهم بالجهل والأُمية. وردَّ هذه الأحكام ردّاً اطمأن إلى صوابه، وزاد اطمئناناً حين جمع بعض أسماء المعلّمين في الجاهلية، وبعض النصوص والأخبار التي تشير إلى قيام مدارس لتعليم الكتابة في الحواضر العربية في الجاهلية نفسها، وزاد على ذلك أنّ بعض عرب الجاهلية لم يكونوا يكتفون بتعليم، إنما كانوا يتعلَّمون أيضاً لغات الأمم التي تربطهم بهم روابط كثيرة، فكان من العرب من يكتب العربية والسريانية والعبرية والفارسية[1].

واستوفى في الفصل الثاني بحث هذا الموضوع حين تحدَّث عن الموضوعات التي كان يكتبها عرب الجاهلية، والمواد التي كانوا يستعملونها في كتابتهم، فجمع من النصوص والروايات ما يشير إلى أن عرب الجاهلية كانوا لا يكادون يتركون شأناً من شؤون حياتهم الخاصة والعامة إلاَّ سجَّلوه وقيّدوه، ولم يتركوا مادة ولا أداة عرفها العالم من حولهم أوانذاك إلاَّ استعملوه في كتابتهم. فكانوا يكتبون عهودهم ومواثيقهم وأحلافهم، ويسجّلون في الصكوك حساب تجارتهم وحقوقهم، ويكتبون رسائلهم في جليل أمورهم وصغيرها، بل كانوا يكتبون مكاتبات رقيقهم، وينقشون خواتمهم وشواهد قبورهم.

واستعملوا في كتابتهم الجلد: من رَقّ وأديم وقضيم، والقماش المصنوع من القطن الأبيض، يصقلونه ويعدّونه للكتابة ويسمّونه المهارق، وأنواع النبات وخاصة العُسُب والخشب، واستخدموا العظام بأنواعها المختلفة، ثم تحدَّث عن الورق حديثاً مفصَّلاً انتهى منه إلى ترجيح استعمال عرب الجاهلية لورق البرديّ في الكتابة.

---

(١) ص٢٣ ـ ٥٨.

وكـان ختـام هذا الباب حديثاً موجـزاً عن وصف الخط والكتابـة في الجاهلية. وبذلك يكون قد رجَّح ثلاثة أمور لها قيمتها وخطرها، أولها: قِدَمُ معرفة عرب الجاهلية بالخط العربي معرفة لا تقلّ عن ثلاثة قرون قبل الإسلام، وثانيها: نقط الحروف وإعجامها في الكتابة منذ الجاهلية نفسها، وثالثها: قيام المدارس ووجود المعلمين لتعليم الخط وانتشار الكتابة بين عرب الجاهلية انتشاراً أتاح لهم أن يسجّلوا بها كثيراً من شؤونهم، وأن يستعملوا لذلك كثيراً من الأدوات[1].

وكان من الطبيعي بعد ذلك أن يخصّص الحديث في الباب الثاني بكتابة الشعر وحده. ورأى أن هذه الكتابة ذات صورتين مختلفتين: صورة ضيقـة محدودة، لا تعدو مجرَّد التسجيل على صحيفة واحدة، قد تزيد أو تنقص، وسمَّاها التقييد، وصورة واسعة تُضَمُّ فيها هذه الصحف إلى بعضها، حتى يكون منها كتاب أو ديوان وسماها: التدوين.

ثم رأى أن بين أيدينا ضربين من الأدلة على تقييد الشعر الجاهلي منذ الجاهلية نفسها، وهما أدلة عقلية استنباطية، وأدلة صريحة نصِّيَّة.

أما الأدلة العقلية الاستنباطية فأربعة: أوله استنتجه من كل ما قدَّمه في الباب الأول عن معرفة عرب الجاهلية بالكتابة، ورأى أن الشعر كان للقبيلة وللفرد العربي في الذروة العليـا من القيمة والخطر: إذ هو ديوان أمجادهم وأحسابهم، وسجلّ مفاخرهم ومآثرهم. وكانت القبيلة تحرص أشدَّ الحرص على فخر الشاعر إذا كان منها، وعلى مدحه إذا كان من غيرها، وتخشى أشدَّ الخشية هجاءه، تبذل من ذات نفسها ومالها ما تطيق وفوق ما تطيق لتدفعه عن نفسها، وكذلك كان الرجل العربي في حرصه على المدح وخوفه من الهجاء. فإذا كان العرب أوانـذاك يقيِّدون عهـودهم ومواثيقهم ورسائلهم وصكوك

---

(١) ص٥٩ـ١٠٣.

حسابهم وسواها من الموضوعات التي تتصل بشؤون حياتهم. ألا يرجِّح ذلك أنهم كانوا كذلك يقيّدون هذا الشعر الذي يخلِّد أمجادهم وأحسابهم، ويسجل مفاخرهم ومآثرهم؟ وإذا كان أمر الشعر بهذا الخطر للممدوحين، فهل كان ملوك الحيرة وملوك غسان وأشراف مكة والمدينة والطائف وساداتها وأثرياؤها وسادات نجران واليمن، هل كان كل أولئك لا يقيِّدون ما يُمْدَحون به من الشعر ـ أو بعضه ـ مع أنهم كانوا يقيِّدون سائر أمورهم؟.

وثـانيها: أن الشعر كان له من القيمة والخطر للشعراء أنفسهم ما كان للقبيلة وللمدوحين. فقد كان هذا الشعر عند غير المتكسِّبين بالمدح واجباً قَبَلياً تفرضه على الشاعر طبيعة ارتباطه بقبيلته، أو واجباً خُلُقياً تمليه عليه مآثر سلفت من صاحبها لقبيلة الشاعر أو للشاعر نفسه، وأما المتكسِّبون بالمدح فقد كان الشعر مورداً من موارد ارتزاقهم، أو لعله المورد الوحيد. أليس عجيباً بعد ذلك ألاَّ يُعنى الشاعر، وهذه قيمة الشعر عنده، بأن تحفظ الكتابة شعره أو بعضه؟ ولاسيَّما الشعراء الذين كانوا يعرفون الكتابة ويستعملونها، وقد عدَّد منهم في هذا الفصل طائفة ليست قليلة.

وثالث هذه الأدلة العقلية يتناول ضرباً خاصاً من الشعر الذي وصفه في شعره: امرؤ القيس بن بكر، وكعب بن زهير، ثم وصفه الجاحظ وابن جِنِّي ـ والذي هو نتاج عمل عقليٍّ مركَّب.

ويقول المؤلِّف:

«فإذا كنا لا ننكر أن بعض الشعراء كانوا يرتجلون الشعر ارتجالاً، وأن بعضهم كان يندلث منهم الشعر اندلاثاً هيِّناً سمحاً، وأن هاتين الطائفتين أو بعض رجالهما، لا تضطرهم طبيعة هذا الضرب من الشعر إلى تقييده وإثباته بالكتابة ـ إذا كنا لا ننكر ذلك، فإنه لا بدَّ لنا من أن نتريَّث قليلاً عند الفئة الأخرى من الشعراء وشعرهم، وأن نتوقف عن أن نسحب عليهم حكم الضرب الأول. ويبدو لنا أنه لا بدَّ من أن نرجِّح أن الشاعر الذي كانت تمكث عنده القصيدة حولاً

كاملاً أو زمناً طويلاً، يردّد فيها نظره، ويجيل فيها عقله، ويقلِّب فيها رأيه، والشاعر الذي كان يعرض له في الشعر من الصبر عليه والملاطفة له، والتلوُّم على رياضته، وإحكام صنعته نحوٌ مما يعرض لكثير من المولَّدين، والشاعر الذي كانت تكثر عليه القوافي فيذودها عنه ذياداً، ثم ينتقي منها الجيِّد انتقاءً، وينظر إلى قوافيه وألفاظه نظرة الجوهريِّ إلى لآلئه، يعزل مرجانها جانباً، ويأخذ المستجاد من درّها، والشاعر الذي يتنخَّل كلامه تنخُّلاً، ويثقِّف ألفاظه وقوافيه حتى تلين متونها ـ نرجِّح أن هؤلاء الشعراء لم يكونوا ليستطيعوا أن يقوموا بهذا العمل العقلي الذي يستغرق هذا الزمن الطويل دون أن يكون الشعر مقيَّداً أمامهم على صحيفة يرجعون إليها بين وقت وآخر: يزيدون عليه أو ينقصون منه، ويستبدلون لفظة بلفظة، وقافية بقافية»[(١)].

وآخر هذه الأدلة العقلية، هو ما وجده المؤلِّف من شعر جاهلي، يحفل بذكر الكتابة وصورها، والإشارة إلى أدواتها، وتشبيه الأطلال والرسوم ببقايا الخطوط على الرَّقِّ والمهارق وسائر أنواع الصحف. ولم يذكر من هذا الشعر إلاَّ ما فيه صُوَرٌ شعرية مركَّبة، تنبئ عن أن قائلها لا بدَّ أن يكون عالماً بهذه الصور، وأن الجاهل بها لا يتأتَّى له ذكرها ووصفها على هذا الوجه المفصَّل.

وبعد أن استوفى هذه الأدلة العقلية، التي استنتج منها أن بعض شعراء الجاهلية ربما استعملوا الكتابة في تقييد بعض شعرهم، انتقل إلى ذكر الأدلة الصريحة المباشرة، فأورد ما يزيد على عشرين نصّاً ورواية، لَمْلَم نُثارها، وجمع مُتفرِّقها، ونظمها في سلك واحد، ليُري أنها واضحة صريحة، في أن بعض الشعر الجاهلي كان يُقيَّد، سواء أكان الشعراء الجاهليون أنفسهم هم الذين يقيِّدونه بخط أيديهم، أم كانوا يستكتبون غيرهم لتقييد شعرهم[(٢)].

أما تدوين الشعر الجاهلي، الذي خصص له الفصل الثاني من الباب

---

(١) ص١٢٠، ٦٢٢.

(٢) انظر ص١٠٧ ـ ١٣٣.

الثاني، فقد وجد أنه لا تستقيم لنا طرائق بحثه إلاَّ إذا عبَّدنـا من حولـه سُـبُل الحديث، عن نشـأة التدوين العام وأوائـل المؤلَّفات المدوَّنـة، وذلك لأنه لا تخصيص إلاَّ بعد تعميم، فإذا كان الأصل الكلي ـ وهو التدوين عامة ـ مازال غامض النشأة، مشكوكاً في بداياته، منكوراً قِدَمُهُ وسبقه، فإن الفرع الجزئي ـ وهو تدوين الشعر الجاهلي بخاصة ـ لا يصحُّ أن يقوم وحده معلّقاً في الفضاء، وحوله سحب الشكِّ والإنكار. ومن أجل ذلك مَهَّد بحديث موجز انتهى به إلى ثلاثة أمور:

الأول: أن صحف الكتابة كانت ـ منذ ظهور الإسلام وفي القرن الأول الهجري ـ من الكثرة والشيوع بمنزلة يتيسَّر معها لمن أراد أن يشتري منها ما يفي بحاجته. فيستطيع أن يضمَّ بعضها إلى بعض ويؤلِّف أجزاءها، ويجعل من مجموعة هذه الصحف كتاباً أو ديواناً مؤلَّفاً.

والثاني: استيفاءٌ للأول. وهو بيان المظهر اللغوي، أو الصورة اللغوية للتدوين في ذلك العصر المبكر، فجمع من الألفاظ التي وردت في نصوصهم وأخبارهم، التي كانوا يطلقونها ليدلُّوا بها على مجموعة الصحف المدوَّنة، والتي كانت تختلف عن ألفاظها الدالَّة على الصحيفة المفرَدة ـ جمع من كل ذلك ما يدعم معرفتهم بالتدوين.

والثالث: أنه عرض من الروايات والنصوص عن تدوين الحديث والفقه والتفسير والمغازي والسيرة، ما لا يبقى معه شكٌّ في أن بعضها كان يُدَوَّن منذ عهد رسول الله ﷺ وعهد صحابته رضوان الله عليهم.

أما الشعر الجاهلي نفسه، فبيَّن المؤلِّف أنه قد دُوِّن منذ هذا العهد المبكِّر تدويناً عامّاً، في ضمن هذه الموضوعات التي ذكرها للاستشهاد به، أو الاحتجاج أو التمثُّل، أو تفسير الألفاظ وشرح غريبها، وأوضح أن مدوِّنو الحديث والتفسير والمغازي والسيرة هم من رواة الشعر وحُفَّاظه. ودُوِّن فضلاً عن ذلك تدويناً خاصّاً مستقلاً. فجمع من الأخبار والروايات ما تقطع بأن الشعر الجاهلي

كان مدوَّناً في القرن الأول الهجري. وأن العلماء الرواة في القرن الثاني، قد وصلهم بعض هذه المدوَّنات الشعرية واعتمدوها أصلاً من الأصول التي استقوا منها ما جمعوا من هذا الشعر، ثم أضاف إلى هذه الأخبار والروايات الصريحة دليلاً ثانياً على أن العلماء الرواة في القرن الثاني قد أخذوا من المدوَّنات، وهو ما وقعوا فيه من تصحيف، ثم جمع أمثلة على التصحيف الذي لا يمكن أن يكون من خطأ في السماع، إنما ينشأ من خطأ في القراءة.

وإذا كان ذلك كله ينتهي بنا إلى أن هذا الشعر الجاهلي قد كان مدوَّناً في القرن الأول الهجري، فقد قطع المؤلِّف شوطاً آخر قبله، وجمع من النصوص والأخبار ما يرجِّح أن بعض هذا الشعر قد كان مدوَّناً منذ الجاهلية نفسها، وحين استوى بين يدي المؤلِّف كل ذلك، زاد عليه حديثاً موجزاً عن كتب القبائل والنسب، وعن كتب العلم التي كانت تشتمل على بعض الحكم والأمثال وجوامع الكَلِم، وأن بعضها كان كذلك يدوَّن في الجاهلية.

ثم تساءل عن السبب الذي جعل علماء القرن الثاني يُغْفِلون ذكر مصادرهم المدوَّنة، إذا كانوا قد أخذوا عن الصحف حقّاً. وقد وجد جواب ذلك في النصوص والأخبار الكثيرة التي أوردها، والتي تدلُّ على أن القوم أوانذاك كانوا يضعِّفون كل مَن يأخذ عن صحيفة أو ينقل من كتاب، وكانوا يلمزونه ويدْعونها صحفياً، فكان لا بدَّ إذن لهذا العالم من أن يأخذ علمه من مجالس العلماء الشيوخ. وحين وصف هذه المجالس وضَّح معنى الرواية الأدبية، وقال إن الرواية كانت طريقة علمية متكاملة تقوم على دعامتين: الكتاب والسماع. فقد كان العالِم الحقُّ الجدير بالثِّقة هو الذي يتصل بالعلماء من ذوي السن، فيحضر مجالسهم ويلازمهم ويستمع إليهم ويأخذ عنهم، والكتاب في كل ذلك أو في أكثره هو الوسيلة أو الأداة: يقرأه على شيخه، أو يستمع إلى بعض من يقرأه، وقد تكون في يده نسخة أخرى من الكتاب يتابع قراءة القارئ. والشيخ يستمع: يصحِّح الخطأ، ويشرح الغريب، ويذكر من وجوه الخلاف في الألفاظ ما بلغ إليه علمه، ويتحدَّث عمَّا حول النصِّ من جوٍّ

تاريخيٍّ، وقد يقوده اللفظ أو الخبر إلى لفظ في بيت آخر، أو إلى خبر في حادثة أخرى فيستطرد، ثم يعود إلى حيث كان.

ثم إذا بلغ هذا المتعلِّم من العلم مبلغاً يتيح له أن يجلس منه المتعلِّمون مجلسه، من أولئك العلماء لم يذكر الصحيفة التي أخذ عنها أو الكتاب، لئلاً يتوهَّم فيه أنه صحفي، اكتفى بالأخذ عن الصحف ـ إنما أسند ما يلقيه من العلم إلى شيوخه. فيقول: حدَّثنا فلان، وأخبرنا فلان، وسمعت فلاناً يقول. وهذه الصيغ المختلفة للتحديث مُوهِمَةٌ أنها كانت رواية شفهية، وأن مجلس العلم كان كله حديثاً لا كتاب فيه، ولكن الأمر على غير ذلك، فإن هذه الصيغ كلها إنما تدلُّ على ما ذكره من حديث العالم الشيخ في مجلسه، والمتعلِّمون والعلماء من حوله يقرأون أو يستمعون إلى ما يُقرأ، والشيخ العالم يشرح.

ثم أورد أخباراً وروايات كثيرة تدلُّ على أن مجالس العلم كانت تقوم على قراءة الكتاب وحديث الشيخ معاً، بل هو جمع أخباراً أخرى تدلُّ على أن الإسناد وصيغ التحديث، قد تُوْهِم السَّماع على حين لا سماع، إنما هو أخذ من الصحيفة وحدها من غير قراءة على الشيخ وسماعٍ منه[1] وبهذا ختم الباب الثاني والفصل الثاني معاً.

وبعد أن استوفى ـ في كل ما تقدَّم ـ الحديث عن الدعامة الأولى للرواية الأدبية: وهي الصحيفة المدوَّنة، كان لا بدَّ له من أن يتحدَّث عن الدعامة الثانية وهي الرواية الشفهية أو السماع. فانتهى إلى ثلاثة أمور فصَّلها في ثلاثة فصول هي محتوى الباب الثالث:

أولها: بحثٌ لغوي في دلالة لَفْظَتَي: رواية وراوية، وأطوارهما اللغوية التاريخية، دخل منه إلى تفصيل الحديث عن التدوين والرواية في حفظ الشعر، وذكر أن هذا التدوين الذي ذكره ـ على ما كان من وجوده بل من انتشاره ـ لم

---

(١) انظر ص١٣٤ ـ ١٨٤.

يكن له من سعة هذا الانتشار، ما يتيح وجود نسخ كثيرة من الديوان الواحد تفي بحاجة القارئين. أو انذاك وأوضح أن هذا الشعر ـ أو بعضه ـ كان مُدَوَّناً، ولكن تدوينه كان مقصوراً على نسخ معدودة ـ هي الأمهات أو المراجع، ينسخها أفراد قلائل من الرواة أو الشعراء، أو أبناء قبيلة الشاعر، أو الممدوحين من السادة والأشراف، ثم يحفظ هؤلاء جميعاً أو بعضهم هذا الشعر، ويتناقلونه إنشاداً ـ لا قراءة ـ في مجالسهم ومشاهدهم وأسواقهم، ويردِّدونه شِفاهاً في سَمَرِهم ومحافلهم ومُنافراتهم ومواقف فخرهم، فيشيع بين العرب. ويتناقله الرُّكبان عن هذا الطريق من الرواية الشفهية، من فرد إلى فرد، ومن جيل إلى جيل، لا عن طريق القراءة والمدارسة من الكتاب أو الديوان[١].

ثم انتهى إلى الحديث عن أمر له قيمته وخطره، وذلك هو اتصال رواية الشعر الجاهلي من الجاهلية نفسها إلى عصر التدوين العلمي في القرن الثاني. ومَهَّد لحديث بقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «كان الشعر علم قوم، لم يكن لهم علم أصحَّ منه» وتعقيب محمد بن سلاَّم عليه بقوله: «فجاء الإسلام، فتشاغلت عنه العرب، وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم، ولهت عن الشعر وروايته، فلما كثر الإسلام، وجاءت الفتوح، واطمأنَّت العرب بالأمصار، راجعوا رواية الشعر، فلم يُؤولوا إلى ديوان مدوَّن ولا كتاب مكتوب. وألْفَوا ذلك وقد هلك مَن العرب من هلك بالموت والقتل، فحفظوا أقلَّ ذلك وذهب عليهم منه كثير»[٢].

وكسَّر المؤلِّف كلام ابن سلاَّم على ثلاثة أشطر: آخرها حقٌّ، ومُوْسَطها باطل، وأوَّلها يحتاج إلى فضل بيانٍ يوضِّحه.

أما الحقُّ الذي لا مرية فيه فقوله: «فحفظوا أقلَّ ذلك، وذهب عليهم منه كثير» وقد فصّل ناصر الدين الأسد وجه الحقِّ فيه.

---

(١) انظر ص١٨٧ ـ ١٩٤.

(٢) وتوهم كثيرون، فجعلوا كلام ابن سلام من كلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

وأما الباطل الذي لم يشكّ المؤلِّف في بطلانه وفساده فهو هذا التعميم الواسع في قوله: «فلم يؤولوا إلى ديوان مدوّن، ولا كتاب مكتوب» ولم يكتفِ بالتدليل على بطلان ذلك بما أورده في البابين الأولين من حديث مفصَّل، إنما جمع من كتاب ابن سلاَّم نفسه نصوصاً تنقض قوله هذا، أو ـ على الأقل ـ تضيِّق ما فيه من تعميم واسع.

وأما الشطر الثالث الذي يحتاج إلى فضل بيان يوضّحه فهو قوله: «فجاء الإسلام، فتشاغلت عنه العرب، وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم، ولَهَتْ عن الشعر وروايته، فلما كثر الإسلام، وجاءت الفتوح واطمأنَّت العرب بالأمصار راجعوا رواية الشعر... وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل». وفصَّل ناصر الدين الأسد الردَّ على ذلك باستقراء تاريخي تتبَّع فيه حياة الرواية عند القوم، مبتدءاً بالمعالم الواضحة في منتصف القرن الثاني الهجري، ومتدرِّجاً فيها إلى الوراء حتى وصل إلى أقصى ما استطاع الوصول إليه، من معالم حياة الرواية الأدبية.

فجمع من الروايات والأخبار، ما يدلُّ على أن القوم في القرن الأول الهجري لم يكونوا يكتفون برواية الشعر الجاهلي وإنشاده في المجالس والمحافل إنما كانوا كذلك يعلِّمونه الصبيان تعليماً: يُرَوُّونهم إياه، ويؤدِّبونهم به[(١)].

ثم وقف وقفةً فيها شيء من التفصيل عند شعراء العصر الأموي ـ خاصة جرير والفرزدق وسراقة البارقي ـ وبيَّن من شعرهم أنهم كانوا حلقة من حلقات الرواية الأدبية للشعر الجاهلي ولأخبار الجاهلية وأنسابها عامة. وانتقل إلى الحديث عن صدر الإسلام عصر النبي ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم، وفصَّل القول في اتصال رواية الشعر الجاهلي في زمنهم تفصيلاً وافياً[(٢)].

وحين انتقل إلى الجاهلية ذكر من الروايات والأخبار ما انتهى به إلى أن

---

(١) انظر ص١٩٤ ـ ١٩٦.
(٢) ص١٩٦ ـ ٢٠٤.

إنشاد الشعر وروايته كانا دأبَ العرب في جاهليتهم القريبة المتصلة بالإسلام، حتى حين كانوا ـ وهم مشركون ـ يحاربون رسول الله ﷺ، وبذلك قدَّم من الشواهد والأمثلة ما بيَّن في وضوح أن رواية الجاهلية: أشعارها وأخبارها لم تنقطع منذ الجاهلية، بل لقد اتصلت في زمن النبي ﷺ وصحابته وخلفائه الراشدين. واستمرَّت طوال القرن الأول حتى تسلَّمها العلماء الرواة من رجال القرن الثاني. ولم تكن ثمَّة فجوة تفصل هؤلاء الرواة العلماء عن العصر الجاهلي، إنما تلقَّفوه عمَّن تقدَّمهم، وورثوه عمَّن سبقهم، رواية متَّصلة وسلسلة محكمة، يأخذها الخلف عن السلف، ويرويها الجيل بعد الجيل، حريصين عليها، معنيِّين بها[1].

وعقد الفصل الثاني من الباب الثالث على طبقات الرواة، فرآهم ست طبقات: الشعراء الرواة[2]، ورواة القبيلة[3]، ورواة الشاعر[4]، ورواةً مصلحين للشعر[5]، ورواة وضَّاعين[6]، ورواة علماء[7]، وفصَّل القول في كل طبقة تفصيلاً، ووقف عند الطبقة الأخيرة وهم: الرواة العلماء وقال إنها طبقة متميِّزة من الطبقات السابقة، ومدار تميُّزها وتفرُّدها على أنها اتَّخذت من الشعر موضوعاً علمياً، تدرسه دراسة، بعد أن تأخذه عن شيخ أو أستاذ في مدرسة من مدارس علم الشعر وروايته آنذاك. وعنى بها تلك المجالس والحلقات التي كانت تُعْقَد في المساجد أو في منازل الشيوخ، ويجتمع فيها التلاميذ من العلماء والمتعلِّمين، يتحلَّقون حول شيخٍ شُهِد له بالحفظ والرواية ومعرفة كلام

(١) ص٢٠٤ ـ ٢٢٠.
(٢) ص٢٢٢ ـ ٢٣١.
(٣) ص٢٣١ ـ ٢٣٧.
(٤) ص٢٣٧ ـ ٢٤١.
(٥) ص٢٤١ ـ ٢٤٤.
(٦) ص٢٤٤ ـ ٢٥١.
(٧) ص٢٥١ ـ ٢٥٤.

العرب، والإحاطة الواسعة بشعرهم، وذلك بالاطِّلاع الواسع على ما سبق عصره من جهود الرواة في حفظ الشعر وتدوينه، وتكون طريقة الدرس هي الرواية الأدبية بدعامتيها: الكتاب والسماع.

وذكر أن هذه الطبقة من الرواة العلماء كانت تجمع ما استطاعت جمعه من الشعر الجاهلي من الشيوخ المختلفين، ومن أفواه الرواة من الأعراب، ومن بعض الصحف المدوَّنة ثم تدرسه وتمحِّصه، وتفحصه، وتميّز صحيحه من فاسده، والثابت النسبة من المشكوك فيه، وتنتهي من ذلك إلى تسجيل ما ترجَّح لديها صحته في نسخة خاصة تصبح هي رواية ذلك الشيخ الراوية العالم، ينقلها عنه تلاميذه وينسبونها إليه، وذكر أيضاً أن هذه الطبقة من الرواة العلماء ـ بهذا التعريف الذي قدَّمه والتحديد الذي قيَّده به ـ لم تكن موجودة فيما يبدو قبل مطلع القرن الثاني الهجري، وربما كان أول شيوخها الذين مهَّدوا الطريق لمن تبعهم فكانوا هم الروَّاد السابقين: أبو عمرو بن العلاء (المتوفى سنة ١٥٤هـ) وحماد الراوية (المتوفى سنة ١٥٦هـ).

وخصَّص آخر فصول الباب الثالث بالحديث عن الإسناد في الرواية الأدبية، وقابل بينه وبين الإسناد في الحديث، وشرح سبب التزام السند في رواية الحديث، والتحلُّل منه أحياناً في رواية الشعر والأخبار. ثم عرض أمثلة من الأخبار المسندة التي يرتفع إسنادها إلى العصر الجاهلي، بل إلى الشعراء الجاهليين أنفسهم، ونماذج أخرى يُسنِد فيها العلماء الرواة من الطبقة الأولى إلى مَنْ سبقهم، وكان فيهم من أدرك الجاهلية. ثم أوضح أن الإسناد في الرواية الأدبية قد أصبح في الغالب قاعدة عامة بعد القرن الثاني الهجري، وأنه كان ينتهي إلى شيخ من شيوخ الطبقة الأولى من العلماء الرواة، وأما هؤلاء العلماء الرواة من الطبقة الأولى فلم يكونوا في الغالب يُسْنِدون إلى مَن قبلهم، مع وجود الإسناد نفسه مما مثَّل له بالشواهد والأمثلة[١].

(١) ص٢٥٥ ـ ٢٨٣.

ثم كان لا بدَّ للمؤلِّف في الفصل الأول من الباب الرابع، أن يعرض آراء القدماء والمُحدَثين في صحَّة الشعر الجاهلي، فمهَّد لهذا الباب بحديثٍ موجز عن (المشكلة الهومرية) وعرض للوجوه الكثيرة من التشابه القريب بين الشعرين: العربي الجاهلي والهومري، وانتهى إلى بيان جهود الدارسين الأوروبيين في ثلاثة أمور، أولها: من نظم الإلياذة والأوديسة، وصحَّة نسبتهما إلى هومر. وثانيها: وسيلة حفظ الشعر الهومري: أكانت الرواية الشفهية أم الكتابة. وثالثها: المدارس اللغوية القديمة التي درست شعر هومر ونقدته بعد أن جمعته ودوَّنته[1].

ثم تحدَّث في الفصل الثـاني من هذا الباب عن آراء القدمـاء من علماء العرب في الوضع والنَّحْل، وألمَمَ بما جاء في كتبهم من إشارات متفرِّقة إلى ذلك ورتَّبها، ثم فصَّل القول في كتاب (السيرة) لابن إسحاق، واستدراكات ابن هشام عليه، وفي كتاب (طبقات فحول الشعراء) لابن سلاَّم[2].

وعقد الفصل الثالث لبيان آراء المستشرقين في صحة الشعر الجاهلي، فعرض مفصلاً آراء مرجليوث، ولیال، ودلاّفيدا، وبذل أقصى الجهد في نقل أدلتهم وبراهينهم، وردودهم مفصَّلة واضحة[3].

ثم انتقل في الفصل الرابع إلى الحديث عن آراء المحدَثين في النحل والوضع في الشعر الجاهلي، فعرض رأي الأستاذ مصطفى صادق الرافعي، وهو أول من طرق هذا الموضوع من المحدَثين، ثم أسهب في بيان رأي الدكتور طه حسين الذي شكَّك في الشعر الجاهلي بكتابه (في الشعر الجاهلي) ورأى أن أكثره منحول بعد ظهور الإسلام، وأسهب أيضاً في بيان ردود الذين ألَّفوا كتباً في الردِّ عليه، واستغنى بردودهم عن التفصيل في الردِّ لسببين:

---

(١) ص٢٨٧ - ٣٢٠.
(٢) ص٣٢١ - ٣٥١.
(٣) ص٣٥٢ - ٣٧٦.

أولهما: أنه التزم ـ كما نبَّه على ذلك في مواطن متفرِّقة ـ منهجاً واضحاً في كتابة هذا البحث، يقوم على الدراسة الخارجية لمصادر الشعر الجاهلي، من غير أن يخوض في تفصيلات الدراسة الداخلية وأجزائها. والكثرة الغالبة من شواهد الدكتور طه حسين إنما تعتمد على الدراسة الداخلية.

وثانيهما: أنه رتَّب آراء الذين ردُّوا[١] على الدكتور طه حسين ترتيباً مفصَّلاً واضحاً، بحيث يقابل كل رأي من آرائه ردُّه المفصل فجاء هذا الترتيب ـ في جملته ومجموعه ـ معبِّراً عن رأيه، فاستغنى به عن الإعادة والتكرار[٢].

ثم ختم الباب الرابع (وهو الفصل الخامس) بحديث مفصَّل عن توثيق الرواة وتضعيفهم، وعن مدرستي البصرة والكوفة، وجمع بعض الروايات والأخبار التي يتَّهم فيها القدماء بعضهم بعضاً بالكذب والنحل والوضع، خاصة الأخبار الكثيرة عن حمّاد الكوفي، وخلف الأحمر البصري، ودرسها دراسة مفصَّلة، انتهى منها إلى إظهار الوضع والتلفيق في كثير من هذه الأخبار، ثم بيَّن أسباب تحامل تلاميذ كل مدرسة على تلاميذ المدرسة الأخرى، بل تضعيف تلاميذ المدرسة الواحدة أحياناً لبعض زملائهم، وأرجع كل ذلك إلى عصبيات قبلية حيناً، وسياسية حيناً آخر، وخلافات منهجية بين مدرستين مختلفتين حيناً ثالثاً، وخصومات شخصية حيناً رابعاً[٣].

---

(١) وهم محمد فريد وجدي في كتابه (نقد كتاب الشعر الجاهلي)، ومحمد لطفي جمعة في كتابه (الشهاب الراصد)، ومحمد الخضر حسين في كتابه (نقض كتاب في الشعر الجاهلي)، ومحمد الخضري في كتابه (محاضرات في الأخطاء العلمية التاريخية التي اشتمل عليها كتاب في الشعر الجاهلي)، ومحمد أحمد الغمراوي في كتابه (النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي)، ومصطفى صادق الرافعي في فصول كثيرة من كتابه (تحت راية القرآن).

(٢) انظر ص٣٧٧ـ٤٢٨.

(٣) ص٤٢٩.

وكان لا بدَّ للمؤلِّف من أن يفصِّل القول في منهَجَي هاتين المدرستين، والمصادر التي استقى منها علماء كل مدرسة الحديثَ واللغة والشعر الجاهلي، فوجد أن المذهب البصري قائم في جملته على التشدُّد والتضييق، والميل إلى التقعيد والقياس. وأن الكوفيين كانوا أكثر حرية، وأكثر جرأة، وأنهم قد توسَّعوا حين ضيَّق البصريون، وتوقَّفوا وأخذوا عن مصادر لم يرتضِها البصريون. ومن هنا كثرت رواية الكوفيين فاتَّهمهم البصريون بالتزيُّد والوضع.

وقال إن رواية اللغة والشعر عند الكوفيين، كان فيها كثرة لا تكثُّر وزيادة لا تزيُّد، وانتهى إلى نفي تهمة الوضع المتعمَّد، والكذب عن هؤلاء العلماء من المدرستين معاً، ومع ذلك فإنه لم ينفِ أن في الشعر الذي رووه ما هو موضوع منحول، غير أنهم لم يكونوا هم الذين وضعوه ونحلوه، إنما رواه بعضهم كما وجده، ثم قاسه على ما بين يديه من مقاييس نقدية تتَّفق مع منهجه، فأسقط بعضه وصحَّح بعضه، واختلف علماء المدرستين فيما أسقطوا وصحَّحوا لما بيَّنه من اختلاف مناهجهم واختلاف مصادرهم.

ثم وقف عند كلمة (منحول) وفرَّق بينها وبين كلمة (موضوع) وذكر أن هؤلاء العلماء كانوا يقولون أحياناً إن هذا الشعر منحول لامرئ القيس، ويقصدون أنه شعر قديم جاهلي لا يشكُّون في قِدَمه وجاهليته، ولكنهم يشكُّون في نسبته إلى امرئ القيس بعينه مثلاً، وذكر أيضاً أن هؤلاء العلماء كانوا أحياناً يسمعون قصيدة جاهلية يرويها أحد الرواة ولكنه لا ينسبها، لأنه نسي نسبتها، أو لأنه رواها من غير نسبة، فيستمع إليها العالم الراوية، ويرجِّح نسبتها إلى شاعر جاهلي بعينه، لأنه رآها أقرب إلى روح ذلك الشاعر وطابعه الفني، لكثرة دراسته لشعره ومعرفته بخصائصه، وأورد لكل ذلك من الشواهد والأمثلة ما يوضِّحه.

وبعد أن اطمأنَّ إلى المحاولة التي أفرغ فيها جهده لملء هذه الفجوة بين الشاعر الجاهلي نفسه، والطبقة الأولى من العلماء الرواة، وأظهر أن الرواية

الشـفهية والتدوين، كانـا يسـيران معاً جنبـاً إلى جنب، في حلقة متصلة من الجاهلية ـ أو على الأقل من صدر الإسلام ـ إلى القرن الثاني، كان لا بدَّ له أن يتحدَّث عن هـذه الدواوين التي رواهـا هؤلاء العلماء الـرواة، ونقلها عنهم تلاميذهم حتى وصلت إلينا[1].

وكـان ذلك موضوع حديثـه في الباب الخامس (وهو الأخير) من هذا الكتـاب، فقسَّمه إلى أربعة فصول: تحدَّث في الفصل الأول في الدواويـن المفردة بعامة، وديوانَي امرئ القيس وزهير بن أبي سلمى بخاصة[2]، وتحدَّث في الفصل الثاني في دواوين القبائل، وأفرد ديوان هُذَيل بحديث مفصَّل[3]، وتحـدَّث فـي الفصـل الثـالـث فـي مجمـوعـات المختـارات كـالمفضليـات، والأصمعيات، وحماسة أبي تمام، وجمهرة أشعار العرب[4]، ثم تحدَّث في الفصل الرابع في الشعر الجاهلي في غير الدواوين، فاستقرأه في بعض كتب التفسير والحديث واللغة والنحو، والتاريخ والمغازي، وكتب الأدب عامة[5].

وانتهى من الباب الأخير إلى أمرين:

الأول: أن هذه الكتب[6] التي ذكرها في الفصل الأخير ـ على كثرة ما فيها من الشعر الجاهلي الصحيح ـ ليست مصدراً من مصادر هذا الشعر، وذلك لأن مؤلِّفيها لم يقصدوا إلى أن يجعلوها مصدراً يستقي منه الباحثون شعر الشاعر، ولم يتَّخذوا من الشعر الجاهلي هدفاً لهم: يجمعونه ويدرسونه ويصحِّحونه، بل

---

(١) ص٤٢٩ ـ ٤٧٨.
(٢) ص٤٨١ ـ ٥٤٢.
(٣) ص٥٤٣ ـ ٥٧٢.
(٤) ص٥٧٣ ـ ٥٩١.
(٥) ص٥٩٢ ـ ٦١٤.
(٦) ككتاب سيبويه في النحو، وكتابَي ابن السِّكِّيت في اللغة (إصلاح المنطق) و(تهذيب الألفاظ)، و(سيرة ابن هشام)، و(البيان والتبيين) للجاحظ.

اتَّخذوا هذا الشعر وسيلة يتوسَّلون بها إلى الاستشهاد به، أو التمثُّل أو الاحتجاج، أو تزيين ما يوردون من قصص وأخبار. وقد درس هذه الكتب دراسة مفصَّلة، واستخرج منها مناهج مؤلِّفيها في إيراد الشعر الجاهلي، بحيث انتهى إلى هذه النتيجة.

والثاني: أن مصدر الشعر الجاهلي هو الدواوين نفسها، وكتب المختارات الموثوق بروايتها، ولا يعنينا من الدواوين إلاَّ المرويَّة ذات الإسناد إلى عالم راوية، وقد وجدها على ضربين:

ضَرْبٌ تستقلُّ فيه رواية مفردة قائمة بذاتها: كرواية الأصمعي وحده، أو المُفضَّل وحده.

وضَرْبٌ تجتمع فيه روايات مختلفة لعلماء من مدرسة واحدة، أو من المدرستين معاً، كتلك الدواوين التي جمعها علماء الطبقة الثانية وعلماء الطبقة الثالثة، فأوردوا فيها روايات متعددة، ولكنهم كانوا ينصُّون على أن هذه القصيدة من رواية الأصمعي، وأن تلك من رواية المفضل، وأن فلاناً انفرد برواية هذا الشعر أو ذلك، أو أنه قد دفع هذه القصيدة أو أنكر تلك، بل لقد نصَّ على الاختلاف في رواية الأبيات والألفاظ، والدارس المتتبِّع يستطيع ببعض الجهد والعناء أن يجرِّد من هذه الروايات المجتمعة روايات منفردة قائمة بذاتها ترجع كالضرب الأول، إلى عالم من الطبقة الأولى من الرواة، خاصة الأصمعي والمفضّل.

وبذلك يكون المؤلِّف قد وضع أصول مقياس واضح المعالم لدراسة الشعر الجاهلي ومعرفة صحيحه، وذلك بأن نأخذ من شعر الشاعر القدر الذي اتفقت عليه المدرستان البصرية والكوفية معاً، فنطمئن إلى أن هذا القدر المشترك هو أقرب ما يكون إلى الصحة، ثم ندرسه دراسة فنية داخلية بحيث نستشفُّ روح الشاعر، وطابعه وخصائصه الفنية واللغوية، حتى إذا أقمنا هذا المقياس الداخلي، احتكمنا إليه في صحة الشعر الباقي الذي انفرد بروايته أحد

الرواة الأثبات، ثم الذي انفرد بروايته راوٍ آخر، ثم ما رواه غيرهما، فما استقام على هذا المقيـاس الداخلي رجَّحنا صحته، وضممناه إلى القدر المشـترك الأول، وما لم يستقم نفيناه وطرحناه.

* * *

٣ - نشأة الشعر الجاهلي وتطوره
(دراسة في المنهج)
محاولة أولى

المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت
١٩٩٩م، ١١٣صفحة، ١٧×٢٤سم.

اختار المؤلِّف في هذا الكتاب موضوعاً تعدَّدت الإشارات إليه في أكثر ما كُتب في الشعر الجاهلي، وقد ظلَّ متردِّداً في نشر فصول الكتاب، شاكّاً في قيمتها، وفي ما تضيفه إلى البحث الجادِّ في هذا الموضوع، إلى أن غلب الإقدامُ التردُّدَ، وزاد شيء من اليقين على الشكِّ، فدفع بها إلى المطبعة، عسى أن تثير من النقاش ما يعود على الكتاب بالفائدة، فيصحح ما فيه من خطأ ويستدرك ما فيه من نقص.

حوى الكتاب ثمانية فصول؛ **الفصل الأول**: مقدمتان. استهلَّ المقدمة الأولى بقوله: «نُضطَّر أحياناً في البحث العلمي - وخاصة في مقدماته - إلى أن نذكر أموراً هي من الأحكام المسلَّم بصحتها دون الحاجة إلى إقامة البرهان عليها، لأنها من البديهيات أو مما يجري مجراها»[١].

وذكر من هذه المسلَّمات أو البديهيات (الجاهلية)[٢] السابقة للإسلام، وأوضح أنها لم تكن بداية الزمن العربي، فقد سبقتها جاهلية أو جاهليات قديمة، سمَّاها القرآن الكريم (الجاهلية الأولى) غير أنه ليس بين أيدينا تحديد علمي لزمن تلك الجاهلية أو الجاهليات، وخَلُص إلى أنها ليست القرون القليلة

(١) ص١٣.
(٢) يرى أستاذنا ناصر الدين الأسد أن أُمِّية العرب لا يُقصد بها الجهل بالكتابة، بل تعني الأمية الدينية، أي أنهم ليس لهم كتاب.

السابقة للإسلام، وإلى أن الجاهلية القريبة لم تكن بداية الزمن العربي.

وأوضح أن العرب البائدة أو التي لم تبقَ لها بقية (عاد وثمود وطَسْم وغيرهم) لا يُعني الفناء الكامل للأفراد، إنما يعني زوال كيان القبيلة واندثار اسمها، مع بقاء آحاد أو مجموعات اندمجت في القبائل الأخرى (الباقية).

وذكر نُقُولاً استنتج منها أن عرب الجاهلية الأخيرة هم امتداد لمن سبقهم، ومرحلة حديثة من مراحلهم. ثم قال: «وأن الذي لا شكَّ فيه أن القبائل العربية القديمة، كانت لها لغتها أو لغاتها التي لا نكاد نعرف عنها شيئاً، وأن تلك اللغة تدرَّجت في مراحل حتى وصلت إلى المرحلة الأخيرة من اللغة العربية، وهي التي نُظمت بها قصائد الشعر الجاهلي الذي وصل إلينا، ثم نزل بها القرآن الكريم، وأن لها ـ كسائر القبائل والشعوب في كل مكان على مدى التاريخ ـ شعرها الذي نظمته بلغتها أو لغاتها، والذي تطوَّر حتى وصل إلينا في صورة ما نسميه بالشعر الجاهلي»[1].

وأوضح في المقدمة الثانية أن البحث في نشأة الشعر الجاهلي وأوليّاته، كالبحث في نشأة اللغة العربية نفسها وبداياتها، وصلا إلينا على الصورة التي عرفناهما عليها في الجاهلية الأخيرة، وإذا كان هذا نوعاً من الضرب في التيه، فإن من الطبيعي ألا يطمع الباحث الجادُّ في الوصول إلى صورة متكاملة لنشاط الشعر العربي، وربما كان قصارى جهد هذا الباحث أن يتناول قضايا وأفكاراً متفرقة يقف عندها متأنِّياً، يعرض ما ورد فيها من أقوال، ويمحِّص ما جاء عنها من آراء وروايات، ويردُّها إلى أصولها ومصادرها وأصحابها الأولين، ويحاكمها، فيحكم لها أو عليها، بما فيها من صحة الدليل النقلي، وقوة الدليل العقلي، عسى أن تكون هذه القضايا والأفكار معالم على الطريق تهدي بعض السالكين، فتحفزهم إلى مواصلة السير واستكماله، أو تصدّهم عنه وتدعوهم إلى النكوص.

---

(١) ص١٥.

وسبب هذا أن البحث في أوليات الأمور ـ شأنه شأن سائر البحث العلمي النظري ـ يحتاج إلى نصوص يعتمد عليها الباحث ويمحِّصها ويفاضل بينها، ويستخلص منها نتائجه، وهو بذلك يختلف عن البحث العلمي في الموضوعات التي تطوّرت ثم استقرَّت بعد أن تجاوزت مرحلة النشاط الأولى.

ثم إن البحث العلمي النظري، يختلف عن البحث العلمي التجريبي الذي يستطيع الباحث فيه أن يتثبَّت فيه، ويقيم عليه البرهان بإعادة التجربة بعد أن يوفّر لها الأحوال والشروط نفسها.

الفصل الثاني: نشأة الشعر الجاهلي بين كتابين. وفيه عرض لكتابين أُلِّفا في الشعر الجاهلي، الأول: (المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها) للدكتور عبد الله الطيّب، وقد فصَّل القول فيه تعريفاً وتحليلاً ونقداً، وعارض المؤلِّف فيما ذهب إليه من أن أوزان الشعر العربي مُقْتَبَسة من أصول يونانية وفارسية. وبيَّن ناصر الدين الأسد أن أوزان الشعر عربية النِّجار، وأوضح أن الإيرانيين القدماء لم تكن لهم أوزان من الشعر، بل هم مدينون في عَرُوضهم للعروض العربي، ومع هذا فإن بعض الدارسين العرب لا يلبثون أن يستشهدوا بآراء افتراضية لبعض المستشرقين للتشكيك في أسبقية موسيقى الشعر العربي وأصالتها، وهذا كلام لا يستقيم على وجه.

أما الكتاب الآخر فهو (بدايات الشعر العربي بين الكم والكيف) للدكتور محمد عوني عبد الرؤوف، وأوضح ناصر الدين الأسد أن أكثر ما في هذا الكتاب أشبه ما يكون بالردِّ على ما ورد من الآراء في كتاب (المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها) وقام بالمقابلة بين الكتابين، وقال: «ولا تتمّ لنا المقابلة بين الكتابين وما فيهما من آراء المؤلِّفين إلاَّ بكثرة الاقتباس وطوله من الكتاب الثاني كما فعلنا بالاقتباس من الكتاب الأول»[١].

---

(١) ص٤٣.

وقطع ناصر الدين الأسد الرأي بأن الشعر العربي في موسيقاه وأوزانه لم يكن مقتبساً من شعر الأمم الأخرى، إنما هو أصيل من اختراع العرب أنفسهم.

ولكي يصل إلى ذلك، كان لا بدَّ له من أن يتوقف عند الدكتور نجيب محمد البَهْبيتي، وهو من أكثر الكتّاب دوراناً حول موضوع نشأة الشعر الجاهلي وأصوله الأولى، ولكثرة دورانه صَعُب على ناصر الدين الأسد اقتباس قول محدد من أقواله الممتدة المتناثرة في ثنايا مقدمة كتابه (تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري) وثنايا تمهيده وبعض فصوله الأولى، وقد أحسن حين قال:

«ولذلك كان لا بدَّ من أن نطيل الاقتباس منه، لنربط الجمل بعضها ببعض، فيستقيم معناها دون الإخلال بشيء منه، ودون اقتطاع الجمل من مواضعها لتؤدِّي غير معانيها»[١].

الفصل الثالث: بين الأسطورة والحقيقة: النقوش. أوضح فيه أن ما عُثر عليه من نقوش العرب قبل الإسلام بقرون، كان مكتوباً بلغة أخرى غير اللغة التي أصبحت عليها اللغة العربية في مرحلتها الأخيرة، وكان يقرأها من يحسن كتابة الأوائل.

وأوضح أيضاً أن الشعر القديم لم ينظمه أصحابه بهذه اللغة العربية التي نفهمها، وأن هذا الذي نقرأه إنما هو ترجمة إلى هذه اللغة من اللغة الأصلية التي قيل بها[٢].

وانتهى فيه إلى أن اللغة العربية في مرحلتها الحديثة التي عرفناها في آخر

---

(١) ص٤٣.

(٢) يُرجِع المؤلف الفضل في موضوع الترجمة للأستاذ أحمد راتب النفَّاخ رحمه الله، وذلك في حديث عابر كان بينهما. وهذا من أمانته العلمية التي تحدثت فيها في الفصل الأول من كتابي.

الجاهلية وصدر الإسلام، قد بدأت تتكوَّن في القرن الثالث الميلادي، وربما قبله بقليل، لأن النقوش المكتشفة ـ حتى الآن ـ قبل القرن الثالث الميلادي تخلو من الكلمات العربية في خطّها ولغتها، كما عُرفت في العصور التالية. وأن نقوش القرن الثالث هي التي أخذت تتضمن بعض الكلمات العربية القليلة، ولكنها لا تكاد تصل إلى القرن الرابع، حتى نجد نقشاً كلماته كلها ـ أو أكثرها ـ عربية الخط واللغة.

وذكر أن نظم الشعر بدأ في التكوُّن في القرن الرابع، وربما أواخره، وهو تاريخ يكاد يقترب من التاريخ الذي أرجع إليه الجاحظ نشأة الشعر العربي.

الفصل الرابع: آراء القدماء. وفيه عرض للاختلاف في زمن نشأة الشعر الجاهلي بين الجاحظ والأصمعي، وخَلُص إلى أنه اختلاف لا يتجاوز الظاهر، ولا يكاد ينتهي إلى شيء ذي بالٍ في جوهره وحقيقته، لأنهما لجآ إلى التقدير والتقريب.

الفصل الخامس: (محاولة لتحديد الزمان). حاول في هذا الفصل معرفة بُعد بعض الشعراء الجاهليين، الذين ورد ذكرهم في كلام الأصمعي، وكلام عمر بن شبّة عن عصر النبوة أو قُربهم منه، ولو على وجه التقريب لمعرفة نشأة الشعر الجاهلي، فلجأ إلى عدد من الوسائل أبرزها: تتبُّع نَسَب هؤلاء الشعراء، حتى يقف ـ في هذا النسب ـ عند رجلٍ معروفِ العصر، فيعود إلى ذلك الشاعر ليقدّر زمنه. وبذلك يقيس العصر المجهول على العصر المعروف. واختار ثلاثة من أبناء عمرو بن تميم، وزيد بن مناة بن تميم، لأنهم من أشهر شعراء الجاهلية من بني تميم. وهم: أوس بن حَجَر، وعَديّ بن زيد، وعلقمة بن عَبَدة.

وعرَّج على بعض المصادر التي قدّرت ولادة ووفاة الشعراء الجاهليين، كـ(دائرة المعارف الإسلامية)، و(الأعلام)، و(شعراء النصرانية)، وبيّن أن أكثر هذه التواريخ، يبدأ واحد بتقديرها جزافياً ـ في الغالب ـ من غير أن يشفع تقديره بذكر المقاييس التي اعتمد عليها، ثم يتَّبعه الآخرون دون تمحيص واضح، ويقول:

«ومن هنا فإننا نعجب من أولئك الذين حدَّدوا تحديداً دقيقاً سنة مولد بعض هؤلاء الأعلام الجاهليين، وسنة وفاتهم، دون أن يذكروا المقياس الذي اعتمدوا عليه في هذا التحديد. ولا يقلّل من عَجَبنا أنهم ذكروا قبل السنة كلمة (نحو)... فإن كان في تلك المراجع تحديدٌ دقيقٌ للسنة نفسها، فإن أقصى ما نطمح إليه في هذه الدراسة أن نقدِّر عصر هؤلاء الشعراء بأجزاء القرن كأن نقول: في النصف الأول منه، أو في النصف الآخِر، أو ما يشبه ذلك من تقديرات تقريبية واسعة»[1].

الفصل السادس: (الأوليّات) اتخذ في هذا الفصل أجيال أربعة شعراء، مقياساً لتقدير أزمانهم وعصورهم للاستدلال على أول مَن قصَّد القصيد، وهو الربع الأخير من القرن الرابع الميلادي، مقتصراً على ما أورده ابن سلاَّم في طبقاته، لأنه أقرب إلى الاعتدال من سواه.

وذكر ناصر الدين الأسد أن كل مَنْ كتب من القدماء عن لغة جُرْهم، ذهب إلى أنها غير اللغة العربية الحديثة في مرحلتها الجاهلية الأخيرة، وأن لغة جرهم غير هذه اللغة، وأوضح أن لغة القحطانية تختلف عن لغة مضر من الجاهلية القديمة إلى ما بعد الإسلام بزمن.

ويقول في خاتمة الفصل: «وإن كان عمرو بن الحارث بن مضاض الجرهمي، قد قال هذا الشعر حقاً، ووصل إلينا بهذه اللغة التي نعرفها، فهل كانت هذه اللغة قد نشأت في عهده، وتكوَّنت وأصبح يقول الناس بها شعراً؟ ومتى كان عهد عمرو هذا؟ أسئلة تحتاج إلى التردُّد الطويل قبل المجازفة بالإجابة عنها، ثم تحتاج ـ عند الإجابة ـ إلى الحذر والاحتياط، وقد قلنا في أمر تحديد العصور إن تلك المحاولات لا تعدو أن تكون افتراضات ترجيحية، نصل إليها من خلال أشخاص وأحداث تترابط، فنجمع الأشباه والنظائر لتلتقي معاً

---

(١) ص٧٧.

فتوصلنا إلى التقدير الذي وصل إلينا»[1].

الفصل السابع: (سيل العَرِم) ذكر في هذا الفصل أن عمرو بن الحارث الجرهمي عاش في آخر جرهم بولاية البيت، وعاصر مجيء خُزاعة وولايتها البيت وإخراجها جرهماً من مكة، وذكر أن خزاعة خرجت من اليمن وسكنت مكة زمن سيل العرم، وخراب سد مأرب أو بعده بقليل، واستنتج من الروايات التاريخية أن سيل العرم وخراب سد مأرب هو أربعمئة سنة قبل الإسلام، أي في مطالع القرن الثالث الميلادي.

الفصل الثامن: (خاتمة) خَلُص فيه إلى أن زمن أوائل الشعراء الذين قالوا (أبياتاً) قبل (تقصيد القصائد) على ما ذكر ابن سلام، يقف بنا عند مطلع القرن الرابع الميلادي على أبعد تقدير، أي نحو ثلاثمئة سنة قبل الإسلام. فإذا كان ذلك صحيحاً أو قريباً من الصحيح فإنه يُسْتبعد أن يكون عمرو بن الحارث قد قال ما قاله ـ قبل ذلك بمئة سنة ـ باللغة العربية الحديثة التي كانت لا تزال في بدء نشوئها وتكوُّنها.

وقال: «فإن كان عمرو بن الحارث بن مضاض، هو قائل تلك الأبيات ـ وهي أبيات سليمة الإبناء، صحيحة العروض، سَلِسَة اللغة، مكتملة النسج ـ فربما قالها بلغة جُرْهُم، ثم (وجدت مكتوبة في حجر باليمن) ثم ترجمها إلى اللغة العربية الحديثة، أحد مَن كان يعرف لغة جرهم أو حمير. أما «أن هذه الأبيات أول شعر قيل في العرب» فكلام لا يتفق مع ما ذهبنا إليه. فإن كانت تلك الأبيات قيلت بلغة جرهم فلا شكَّ أن لجرهم شعراً قبله، قالته في أحداث تاريخها الطويل، ونظمته شعراؤها في التعبير عن مشاعرهم ومواقفهم، وإن كانت تلك الأبيات قيلت كما وصلت إلينا باللغة العربية الحديثة ـ وهو ما رجَّحنا أنه مستبعد، لأن اللغة العربية الحديثة لم تكن في مطلع القرن الثالث الميلادي قد تكوَّنت بعد، أو أنها كانت في بدايات تكوُّنها ـ فإن تلك الأبيات لا يمكن أن

---

(١) ص٩٣.

تكون «أول شعر قيل في العرب» لاكتمال بنائها وسلاسة لغتها، ولا بدَّ أن تكون قد سبقتها مراحل من التطور الشعري»[١].

ثم يتبع ذلك بقوله:

«ولا ريب في أن كلَّ ما تقدَّم إنما هو اجتهادات وافتراضات، قامت على بعضها شواهد عقلية أو نقلية، سندت تلك الافتراضات وقوّتها، وإن لم تَرْقَ هذه الشواهد لتصبح أدلة قاطعة، وقد كرّرت هذه المعاني مراراً بألفاظ وعبارات مختلفة، لأنفي ما قد يتبادر إلى الذهن من التسليم المطلق، بصحة كل ما ناقشته وأوردته في هذه الفصول، وإنما سُقته ليكون موضع تدبُّرٍ ومناقشة، فلا يُنْفَى ويُرْفَض بغير دليل، ولا يُثْبَت ويقبل بغير دليل، فإنْ عزَّ الدليل اليقيني في الحالتين - وهو عزيز حقاً - فلا أقلَّ من الاعتماد على مجموعة من المحاكمات العقلية، والنصوص النقلية التي يُستأنس بها للوصول إلى ترجيح يفيء إليه الدارس، وإن لم يطمئن كل الاطمئنان»[٢].

* * *

---

(١) ص١١١.
(٢) ص١١٢.

٤ ـ تحقيقات لغوية[١]

المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت
٢٠٠٣م، ١٩٠صفحة، ١٧×٢٤سم.

حوى هذا الكتاب تسعة مباحث تناثرت في مجلتي مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ومجمع اللغة العربية الأردني. نحا المؤلف في السنة الأولى منها نحواً اقتصر فيها على تصحيح ألفاظٍ ذهب بعضهم إلى تخطئتها.

إذ خطّأ بعض المشتغلين بالتصحيح جمع معجم على معاجم، وجمع وادٍ على وديان، وجمع نادٍ على نواد، واستعمال حماس صِنْواً لحماسة. وخطّؤوا أيضاً كلمة العشرينات، الثلاثينات.. ورأوا أنّ الصواب: العشرينيّات، الثلاثينيّات...

ورأى هو صحة هذه الاستعمالات، وأخذ عليهم تسرّعهم إلى التخطئة، وقد توسَّع في تبيان صحة ما ذهب إليه[٢].

ثم عرض لجهود بعض المحدثين في (العاميّ الفصيح) الذي يندرج فيه نوعان من الألفاظ:

الأول: ما اعتراه في نطق العامّة شيء من التحريف والتغيير أخرجه عن الصورة الفصيحة، فابتعد قليلاً أو كثيراً عن أصله الفصيح أو عن (اللغة العالمية)،

---

(١) صدر في أثناء تصحيحي الكتاب، فأوجزت في تعريفه غاية الإيجاز، لأن كتابي تجاوز بعض الشيء رسم سلسلة (علماء ومفكّرون معاصرون).
(٢) انظر ص١١ ـ ١١٣.

ويكون هذا التحريف أو التغيير في الأصوات وحركات الحروف، كقولهم: عَنْدَك، بفتح العين.

والنوع الثاني: ما يجري على ألسنة العامّة، ولا تجري به ألسنة الخاصة ولا أقلامهم، مع أنه من الفصيح الذي انقطع استعماله عند الخاصة في الكتابة، وبقي دارجاً على ألسنة العامة، حتى نُسيت نسبته إلى الفصيح، وظُنَّ أنه من العامي الذي يربأ الخاصة عن استعماله في شعرهم ونثرهم. كلفظة (قُرْنة) المستعملة في بلاد الشام وبعض بلاد مصر بمعنى: الزاوية، أو الركن، أو ملتقى جدارَيْن في الحجرة، أو ملتقى شارعين.

وعرض لجهود أربعة علماء في العامي الفصيح، وهم: أحمد رضا العاملي، والدكتور أحمد عيسى، وشفيق جبري، والدكتور عبد الملك مرتضاض. وأثنى على جهود شفيق جبري، ورأى أنه أكثرهم دقةً وتحرّياً.

ثم عقد دراسة لكتاب (جمهرة اللغة) لابن دريد، أوضح فيها أن الكتاب نال حظاً وافراً من الشهرة عند القدماء، واعتمد عليه أصحاب المعاجم وعلماء اللغة، ونقلوا عنه.

وختم الكتاب ببحثه (مسائل في العربية وتعلّمها) عرض فيه لأسباب ضعف تعلّم اللغة العربية، ورأى من أسبابها أساليب تدريس اللغة العربية، واتخذ من النحو مدخلاً إلى الحديث.

* * *

٥ ـ الحياة الأدبية الحديثة في فلسطين والأردن حتى سنة ١٩٥٠م

مؤسسة عبد الحميد شومان ـ عمّان، المؤسسة العـربيـة للـدراسـات والنشـر ـ بيـروت ٢٠٠٠م، ٦٤٣ صفحة ١٧×٢٤ سم.

هذا الكتاب كان في أصله محاضرات ألقاها الدكتور ناصر الدين الأسد على طلبة الدراسات العليا (الماجستير) في معهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة. وكانت حينئذ محاولة أولى لدراسة الحياة الأدبية الحديثة في فلسطين والأردن منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين.

كان عنوان المحاضرات الأربع الأولى: (الاتجاهات الأدبية الحديثة في فلسطين والأردن)، وصدرت في كتاب بالعنوان نفسه سنة ١٩٥٧م وهي سنة إلقائها، وكان عنوان المحاضرات الثماني الباقية: (الشعر الحديث في فلسطين والأردن) وصدرت في كتاب بالعنوان نفسه سنة ١٩٦١م، بعد سنة واحدة من إلقائها، وكانا أول كتابين في موضوعيهما يصدران في الوطن العربي، وكان مُرام المحاضرات تعريف طلبة لم يكونوا يعرفون شيئاً عن الحياة الأدبية في فلسطين والأردن، بل لم يكن كثير من الأدباء ومؤرِّخي الأدب يعرفون شيئاً عن الأدب في هذين القطرين.

وبعد أن نفدت طبعتهما الوحيدة منذ زمن طويل، رأى نفر من أصدقاء المؤلِّف: الأدباء والنقاد أن المكتبة العربية لا تزال في حاجة إلى الكتـابين الأصليين، فانبرت السيدة ميّ مظفّر إلى دراسة الكتابين، وجمعتهما في كتاب

واحد، متسلسل الحلقات، بعد أن نفت عن هذا الكتاب التكرار الذي كان لا بدَّ منه في الكتابين السابقين، ثم أضافت بعض ما دوَّنه المؤلِّف على هوامش الكتابين من تصحيحات وزيادات قليلة.

هذا الكتاب هو اللَّبِنة الأولى التي بنى عليها الباحثون دراساتهم التخصصية في أدب هذين القطرين، وهو الكتاب الأم في موضوعه، لأنه تعريف بجزءٍ يكاد يكون مجهولاً لدى الطلبة والباحثين في الوطن العربي.

وهو يُنْبِئ عن منهج وخطة ورؤية واضحة تنتظم الكتاب، وعن تصوُّر عام، يلمُّ شتات الأحكام والأعلام.

وقد مزج مؤلِّفه فيه نوعين من النقد، أحدهما: يُعنى بتاريخ الظاهرة الأدبية شعراً كانت أو نثراً. آخرهما: النقد التحليلي الفني الذي يعتمد إدامة النظر في بناء العمل الشعري أو النثري، والحكم عليه بالضعف أو الجودة.

تناول المؤلِّف في كتابه هذا كل من ينتسب إلى الأردن وفلسطين[1]

---

(١) كان الأردن وفلسطين ـ منذ الفتح الإسلامي لهذين البلدين قبل نحو أربعة عشر قرناً ـ جندين من أجناد الشام الخمسة: جُند فلسطين، وجند الأردن، وجند دمشق، وجند حمص، وجند قِنَّسرين.
ولم يكن هذا التقسيم يحمل من الدلالات إلا معنى واحداً، هو تجميع عدة كُوَر أو بلاد، بعضها إلى بعض، لتكون ناحية أو جنداً يقبض فيه الجيش أعطياتهم فالجند بهذا المعنى هو المعسكر. لم يكن يتضمن أية تجزئة سياسية أو تفرقة عنصرية، أو حدود وفواصل إقليمية. بل على نقيض ذلك، كانت الوحدة الطبيعية الشاملة للقطر كله: الشام مستقرة في النفوس، يُنَصُّ عليها نصاً واضحاً حين يُحدِّد موقع كل بلد وحده، فكان يُذكر أولاً أنه (بالشام) ثم يعقِّب بعد ذلك بذكر الناحية أو الجند. وكتب الجغرافية والبلدان ملأى بذلك مما يغني عن الاستشهاد والتمثيل.
وكانت قَصَبة جند الأردن ـ أي عاصمته: طَبَرِيَّة. ومن بلاده: بيسان، وصفُّورية، وعكا، وصور، وأذرعات. =

بالأصل أو المولد أو بالنشأة أو بالإقامة.

ضمَّ الكتاب ثلاثة أبواب. الباب الأول وفيه ثلاثة فصول تحدَّث المؤلِّف في الباب الأول والفصل الأول عن التعليم والحياة السياسية والاجتماعية، وفيه بسط حال التعليم، ووصف الحياة الثقافية عامة في هذين البلدين بالقرن التاسع عشر، وأشار إلى ما كان يُخيِّم عليهما من جهل لسوء حالة التعليم، وقلَّة عدد المدارس واقتصارها على المراحل الدنيا من التعليم، وضعف الصلات الثقافية بين هذين البلدين والبلاد المجاورة والأجنبية خاصة، إذا قابلنا بينهما وبين مصر ولبنان في هذا الشأن.

وختمه ببذور النهضة الأدبية الحديثة، فذكر بعض هذا النفر من الأدباء ومُجمَل سيرتهم، كيوسف الخالدي (١٨٢٩ ـ ١٩٠٦م)، ومحمد روحي

= وكانت قصبة جند فلسطين مدينة لُدّ (اللد) إلى أن ولّي سليمان بن عبد الملك الخلافة فابتنى مدينة الرملة، وجعلها مدينة فلسطين، أي: عاصمتها، ثم صارت بيت المقدس قصبتها. ومن بلاد جند فلسطين: عسقلان، وغزة، وقيسارية ونابلس، وأريحا وعمَّان ويافا.

ونلحظ أن تقسيم بلاد هذين الجندين مخالف لما نعرفه اليوم من تقسيم مصطنع لهما: فقد كانت مدن طبرية وبيسان وصفورية وعكا من جند الأردن، وهي ليومنا هذا من مدن فلسطين، وكانت مدينة صور من مدن الأردن أيضاً، وهي اليوم من لبنان، وكانت عمَّان ـ وهي عاصمة الأردن الآن ـ من كُوَر جند فلسطين.

وبذلك يكون تقسيم بلاد الشام إلى أجناد مسايراً لزحف الجيش إلى الشمال، فالقسم الجنوبي ـ شرقاً وغرباً ـ هو جند فلسطين، ثم يليه إلى الشمال منه ـ شرقاً وغرباً ـ جند الأردن، فهو تقسيم أُفقي أو عَرْضي، وليس طولياً أو عمودياً كما كان لسنوات قليلة.

وبقي تقسيم هذه البلاد تقسيماً محلياً مرتبطاً بالوحدة الشاملة لبلاد الشام حتى أواخر الحكم العثماني. (الحياة الأدبية، ص١١ ـ ١٣ باختصار وتصرف).

الخالدي (١٨٦٣ ـ ١٩١٣م)، وبندلي صليبا الجوزي (١٨٦٨ ـ ١٩٤٤م)، وأحمد شاكر الكرمي (١٨٩٤ ـ ١٩٢٧م).

الفصل الثاني: (طوائف المتعلمين ـ الدستور العثماني ـ الاحتلال الإنكليزي ـ أثرهما في الحياة الفكرية) وفي هذا الفصل أشار إلى الذين أتمُّوا تحصيلهم العلمي خارج فلسطين، وهم قلَّة ضئيلة، وأشار أيضاً إلى الأسر العريقة التي كان أفرادها يتوارثون مناصب القضاء والعلم، لذلك كانت حريصة على تنشئتهم نشأة علمية دينية تؤهِّلهم لتولِّي هذه المناصب ووراثتها، وكان لهذه الأسر وأفرادها خزائن كتبٍ تضم كثيراً من نفائس التراث العربي الإسلامي، يتوارثونها جيلاً بعد جيل، ومازال بعضها موجوداً إلى الآن، ولعل أشهرها (المكتبة الخالدية) في القدس.

ويقول المؤلِّف: «ومع ذلك فإن حُكمنا العام على القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين في هذين البلدين هو ـ كسائر الأحكام العامة المطلقة ـ فضفاض واسع لا يخلو من تجوّز وبُعْد عن الدقة والتحديد. . .»[1].

وتابع حديثه متحدِّثاً عن الجمعيات الأدبية والمطابع في فلسطين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وصدور الصحف والمجلات، وتوافد الأدباء والشعراء على الملك عبد الله بن الحسين وهو الأديب الشاعر، إبّان نشوء إمارة شرقي الأردن، وكان يحدو هؤلاء الوافدين الأمل في أن يكون شرقي الأردن انطلاق البعث العربي الجديد، لاستعادة المجد التليد، فانضمت من حوله عبقة من الشعراء والكتَّاب، ألَّفوا بلاطاً أدبياً عامراً، وكان من أشهرهم: الأمير عادل أرسلان، ومصطفى الغلاييني، وفؤاد الخطيب، وخير الدين الزركلي، ومحمد الشُّرَيقي، ومصطفى وهبي التل، وسعيد الكرمي، وسعيد الدرة، ونديم الملاّح. وتطرَّق لذكر أعداد المدارس الحكومية والأهلية في فلسطين.

---

(١) ص٥٥.

الفصل الثاني: (عوامل النهضة الفكرية ـ حركة التأليف والترجمة) خصَّصه للحديث عن عوامل النهضة بعد الحرب العالمية الأولى، وعزا ذلك إلى أمور أهمها: ازدياد الاتصال بالبلاد العربية المجاورة وبالخارج، والالتحاق بالجامعات الأوروبية والأميركية والمصرية، وجامعة دمشق، وانكشاف الاستعمار ووسائله وغاياته.

ثم انتقل للحديث عن التأليف المدرسي، مبيِّناً أثر نخلة زريق، ثم خليل بيدس، وخليل السكاكيني، وإسعاف النشاشيبي، وتحدَّث عن أوائل الذين مارسوا الترجمة كخليل بيدس (الروسية) وعادل زعيتر (الفرنسية) وأحمد سامح الخالدي (الإنكليزية).

وتطرَّق للتأليف العام، وعرض لكثير من العلماء وآثارهم عرضاً موجزاً على سبيل التمثيل والاستشهاد، لا الحصر والاستقصاء، للكشف عن المدى الذي بلغته النهضة التأليفية والفكرية في هذين البلدين في الموضوعات المختلفة، ومن هؤلاء: عبد الله مخلص، خليل بيدس، أحمد سامح الخالدي، عارف العارف، محمد عزة دروزة، أكرم زعيتر، يعقوب العودات، محمد صبحي أبو غنيمة، قدري طوقان. . .

الباب الثاني. وقد خصصه للنثر، وحوى فصلين، الأول: (المَقالة)، ويقول في بدايته: «حين نعرض للآثار الفنية التي ألَّفها الأدباء الناثرون في الأردن وفلسطين، نجد فيها ظاهرة واضحة تستوقف الباحث في هذين البلدين ـ وربما في سائر البلاد العربية ـ وهي أن أكثر مؤلَّفات هؤلاء الأدباء ليست كتباً ذات وحدة متآلفة في الموضوع يقوم عليها الكتاب، وإنما هي مجموعة مقالات كتبها الأديب في موضوعات متفرقة ـ وقد تكون أحياناً متقاربة ـ ونشر بعضها في صحف يومية أو أسبوعية أو شهرية متعددة في أزمان مختلفة، ثم يجمعها بين دفَّتَي كتاب. وبذلك يكون النثر الفني الحديث في معظمه أدب مقالة لا أدب

تأليف ولا أدب كتاب»[١].

ولم يقصد بالمقالة هنا الأبحاث اللغوية أو التاريخية أو العلمية، وتجيء في صفحات قليلة فتتخذ في الشكل صورة المقالة.

وعرض في هذا الفصل لأديبين يمثّلان اتجاهين واضحَي المعالم في الكتابة الفنية: الاتجاه إلى التجديد في الأسلوب والموضوع والتطوّر مع روح العصر، ومقتضيات الزمن، ويمثّله خليل السكاكيني. ومن أبرز خصائص هذا الأسلوب: اجتناب الألفاظ والتعابير التقليدية المتوارثة، التي كانت تدل على معانٍ حيّة في نفوس قائليها الأوائل، وفي بيئاتهم. وتجنُّب التطويل والتكرار واستعمال المرادفات، فعصرنا الحاضر عصر (اقتصادي) ينزع إلى الإيجاز والاختصار. وتجنب الألفاظ الغريبة، واستعمال الألفاظ القريبة المأنوسة. ولعلّ الذي حدى بالسكاكيني إلى هذا المذهب مَيْلُه في حياته عامة إلى اليُسر والوضوح، وكُرْهِهِ التكلُّف والتعقيد.

أما الاتجاه الآخر: الاتجاه إلى المحافظة على القديم والتمسّك بالتراث العربي واحتذائه، فيمثّله محمد إسعاف النشاشيبي.

الفصل الثاني: (القصة ـ البيئة القصصية في فلسطين والأردن (١٨٧٥ ـ ١٩٢٥م) بيَّن فيه أن القصص أَلْصَقُ الفنون الأدبية بطبيعة البشر وأكثرها انتشاراً بين الناس، ولذلك كان أقدمها وجوداً. وتحدَّث في نشأة القصة وأوائل من كتبوا القصة في هذين البلدين، ورائدها[٢] الحديث بلا منازع خليل بيدس، وتحدَّث في أشكال القصة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وأوضح أن الأدباء في فلسطين ظلوا مرتبطين بالماضي ولم يتصلوا بالحاضر ويرفدوا المستقبل، فاقتصروا على القصص الشعبي العامي والمواد القصصية التي يحفل بها التاريخ الفصيح.

---

(١) ص١٠١.
(٢) انظر معنى (الريادة) في تعريفي بكتاب محاضرات عن خليل بيدس.

أما الأساس الحقيقي الذي قام عليه فن القصة الحديثة فيتمثل في الاتصال بالثقافات الأجنبية وقصصها عن طريق مباشر في المدارس الأجنبية بفلسطين، وعن طريق غير مباشر بالاطلاع على الترجمات التركية والعربية، وفي هذه الحقبة عاش خليل بيدس الذي ترجم القصص وألَّفها، وأنشأ مجلة (النفائس) هدفها الأول نشر الروايات والأقاصيص المترجمة والموضوعة. وبذلك اتضح معنى قول المؤلِّف أن خليل بيدس رائد القصة الحديثة في فلسطين.

ثم تحدَّث عن رائد آخر هو نجاتي صدقي، وشرع في ذكر أسماء الذين كتبوا القصة من فلسطين والأردن. أمثال إسحاق الحسيني، وشكري شَعْشاعة، وعبد الحميد ياسين، وعبد الحليم عباس، ومحمد أديب العامري، وسميرة عزام، وعيسى الناعوري، ومحمود سيف الدين الإيراني، الذي أطال الحديث فيه.

وخَلُص في نهاية الفصل إلى أن القصة في فلسطين والأردن تجاوبت تجاوباً عميقاً مع المجتمع وحاجات الناس والظروف القومية، وتطورت تطوراً فنياً كبيراً قائماً على الدراسة الواعية لهذا الفن عند الأمم الغربية والشرقية في القديم والحديث. وانتهى إلى أن أكثر كتّاب القصة من الأدباء (الهادفين) ذوي الرسالة، الذين يربأون بفنِّهم أن يكون وسيلة للتسلية العابرة وإزجاء الوقت. وأبان أن عدد القصص والقصاصين تزايد مع الزمن خاصة بعد مأساة فلسطين.

وقد اكتفى المؤلِّف بالعرض التاريخي وتجنّب النقد الفني، واكتفى بإشارات عابرة اقتبسها من مقدمات القصص، أو من أحاديث بعض شخوصها لتدل على هدف كاتبها أو أسلوبه.

الباب الثالث: الشعر، وهو الغالب على الكتاب، وهو دراسة شعر كثير من شعراء فلسطين والأردن، سواء أكان شعرهم مطبوع في ديوان ـ ومنها ما هو مفقود لبعد العهد بزمن طبعه ـ أم كان شعرهم لم يحوِه ديوان، مع التعريف بحياتهم.

وهذا الباب انطوى على ثلاثة أقسام، الأول: ما قبل النهضة. وهو دراسة لشعر نَفَرٍ من الشعراء الذين ولدوا في نحو منتصف القرن التاسع عشر، بإيراد نماذج من شعرهم مع شيء من التفصيل والتوضيح، والحديث في حياة الشعراء، وابتدأ الحديث في الشاعر يوسف النبهاني (١٨٤٩ ـ ١٩٣٢م) وأبان أن أغلب شعره في المديح بل على نَهْج العصر كله، وهو شبيهٌ بنظم الفقهاء، وقد وصف ناصر الدين الأسد شعره بقوله: «صَنْعَةٌ تقوم على المقدرة اللغوية والمهارة العقلية، وكلامٍ مرصوفٍ منظومٍ، قد يدلُّ على أيِّ شيء إلاَّ الشعر»(١). ومع ذلك فقد كان ـ كما ذكر الأسد ـ يُعدُّ من أشعر شعراء العصر.

ثم عرض لشعر سعيد الكرمي (١٨٥١ ـ ١٩٣٥م) وعلي الريماوي (١٨٦٠ ـ ١٩١٩م)، ومحيي الدين الملاح.

وخلص في نهاية الفصل إلى أن هذا الشعر (نَظْم فقهاء) في عصور الانحطاط، فليس فيه بلاغة العربية، وإشراق ديباجتها، ونَصاعة رُوائها، إنما هو كلام عامي مُبْتَذل (مَغسول معصور) لم يتمرّس قائلوه بالأساليب العربية، ثم قصرت بهم أُلفتهم للبيان العربي على أن يقولوا إلاَّ هذه الركاكة العيّبة.

وأشار إلى أن هذا النمط من الشعر لم يكن مقصوراً على هذين البلدين وحدهما في هذه الحقبة، بل شاركتهما فيه البلاد العربية الأخرى.

وخلص أيضاً إلى أن الشعر في آخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ـ في فلسطين والأردن ـ إنما هو امتداد لما قبله، وليس بداية لنهضة أدبية حديثة.

الفصل الثاني: مرحلة الانتقال. أوضح في هذا الفصل أن صورة الحياة الثقافية لنحو ربع قرن ـ تبدأ على وجه التقريب من السنوات الأخيرة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وتستمر حتى الحرب العالمية الأولى، أو بُعيدها قليلاً ـ مخالفة لصورة الحياة الثقافية المبيّنة في الفصل السابق، لكنه ليس

---

(١) ص١٨١.

اختلافاً كاملاً، إنما هو اختلاف في بعض الخطوط العامة، والتفصيلات الجزئية.

وعرض لطائفة من شعراء هذه الحقبة تتمثل فيهم هذه الاتجاهات المختلفة، ودلَّ عليها حين ترجم لهم وذكر شعرهم: محمد إسعاف النشاشيبي (١٨٨٥ ـ ١٩٤٧م) وبولس شحادة (١٨٨٢ ـ ١٩٤٦م) وإسكندر الخوري البيتجالي (١٨٩٠ ـ ١٩٧٣م)، وأبو الإقبال اليعقوبي (١٨٨٠ ـ ١٩٤٦م) وإبراهيم الدباغ (١٨٨٠ ـ ١٩٤٦م) الذي يعدّ أشعر هذه الحقبة، وأطال الحديث فيه، وأبان أن شعره امتاز بالجزالة وصدق التصوير وطول النَّفَس.

وانتهى في هذا الفصل إلى أن هذه الحقبة، بريءٌ أكثر شعرها من أسلوب نظم الفقهاء، وخَلُص أكثره من الركاكة والضعف، وعامية الألفاظ وابتذال العبارة، وأصبح أكثره يَجْنح إلى الألفاظ السليمة الجَزْلة، والعبارات الفصيحة المُشرِقة. والنَّسْج المُحْكَم المتماسك، فاستقام أسلوب هذا الشعر مع البيان العربي لاتصال الشعراء بتراثنا الأصيل.

الفصل الثالث: النهضة. وهي الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى التي رافقت الثورة العربية الكبرى، التي أعلنها الحسين بن علي على الترك سنة ١٩١٦م، وعقد الحديث عن شعراء الثورة وحدهم دون غيرهم، وأورد نماذج من شعر ثلاثة من شعراء الثورة الذين شاركوا في الحياة الفكرية في فلسطين والأردن وهم: فؤاد الخطيب (١٨٨٠ ـ ١٩٥٧م) الملقَّب بشاعر الثورة العربية الكبرى، وهو لبناني أقام في الأردن (١٩٢٦ ـ ١٩٣٩م)، ومحمد الشُّرَيقي (١٨٩٥ ـ ١٩٧٠م) وهو شاعر سوري أقام في عمَّان، وتقلَّد مناصب رفيعة. وخير الدين الزِّرِكلي (١٨٩٣ ـ ١٩٧٦م) السوري ثم السعودي، وأورد نماذج من شعر الملك عبد الله بن الحسين الذي جمع حوله حشداً هائلاً من سياسيّ العرب وكتّابهم وشعرائهم، بفضل اطِّلاعه الواسع على الأدبين: العربي والتركي، ولأنه شاعر، وأورد نماذج قليلة من شعر عادل أرسلان ومصطفى وهبي التل.

وختم هذا الفصل بالتحدُّث في شاعرٍ لبناني المولد والنشأة، أمضى في

فلسطين نحو ثلاثين سنة، وهو وديع البستاني، الذي غلب على شعره الوطنيات، والحثُّ على الوحدة بين المسلمين والنصارى، والذي كان ينتهز ذكرى المولد النبوي في كل عام لينظم قصيدة، وتحدَّث بإيجاز في محيي الدين عيسى، وبرهان الدين عبوشي، وعبد الكريم الكرمي (أبو سلمى).

القسم الثاني من الفصل الثالث: قبل النكبة. ابتدأه بالتحدُّث في شاعر شرقي الأردن غير مدافَع: مصطفى وهبي التل (عرار) (١٨٩٧ ـ ١٩٤٩م)، وأطال الحديث فيه وفي شعره ص٢٧٧ ـ ٣١٧. ووصف شعره بأنه صورة صادقة لنفسه، لا زَيْف فيها ولا افتعال، وذكر الخصائص الفنية لشعره التي جعلت منه شاعراً (أردنياً) (شعبياً) يتناقل الناس في شرقي الأردن قصائده ويروونها، وتمتلئ بها نفوسهم، وتجيش بها مشاعرهم.

ثم انتقل للتكلُّم في شاعر فلسطين غير مدافَع: إبراهيم طوقان، فاسترسل في الحديث في حياته وشعره ص٣١٨ ـ ٣٤٩. وطول باعه في اللغة والشعر، ومعرفته الدقيقة بالعربية، ووطنيته، وأورد نماذج كثيرة من شعره، وأورد سِمات شعره، وهي المحافظة على عمود الشعر، واختيار ألفاظه وإشراق ديباجته، وإحكام نَسْجه، وهو واضح لا غموض فيه ولا إبهام ولا رمزية مُغرقة، وألفاظه قريبة سهلة عذبة، لا إغراب فيها، مع جَزالةٍ وبُعدٍ عن الابتذال.

ومضى في حديثه، وانبرى للحديث في مطلق عبد الخالق (١٩١٠ ـ ١٩٣٧م) فتحدَّث في حياته ووطنيته وشعره، وبيَّن أن أكثره في الوطنية، وبعضه في الغزل والرثاء والوصف، وطُبع عليه التأملات النفسية على سائر شعره حتى اشتهر بذلك.

ثم شرع في الحديث في عبد الرحيم محمود (١٩١٣ ـ ١٩٤٨م) فتحدَّث في شعره وجهاده، وذكر أنه لم يُعنَ بتنمية موهبته الشعرية وصَقْلها، وأورد نماذج من شعره الذي حلَّق فيه، خاصة قصيدته (الشهيد) وأولها:

سأحملُ روحي على راحتي وأُلقي بها في مهاوي الردى

فـإمَّـا حيـاةٌ تسـرُّ الصـديـق وإمَّـا ممـات يَغيـظ العِـدى

وبالحديث عن هذا الشاعر، ختم حديثه عن الشعراء الذين توفوا قبل سنة ١٩٥٠م. لينتقل للحديث في طائفة من الشعراء الأحياء - إبَّان تأليف الكتاب - الذين نشروا مجموعات من شعرهم قبل نكبة فلسطين ١٩٤٨م، ويقول الدكتور ناصر الدين الأسد:

«والتعرُّض للأدباء المعاصرين عامة، بالبحث والتحصيل والنقد - أمر تقف دونه عقبات كثيرة حتى قيل: (المعاصرة حرمان). وتشتدُّ هذه العَقَبات وتتكاثر، حين يكون الأديب المعاصر لا يزال حياً ماضياً في نتاجه، فالحكم عليه في هذه الحالة، إنما هو مقصور على مرحلة بعينها من مراحل تكوُّنه الفني، ولا يتأتَّى الحكم العام الشامل إلاَّ بعد أن يكون الأديب قد استنفذ طاقته، وأفرغ وِعاءه، وأعطانا كل ما يستطيع أن يجود به.

ومن أجل هذا تجنَّبتْ الدراساتُ العلميةُ الأدباءَ المعاصرين، والأحياء منهم خاصة، فلا تتخذ منهم موضوعاً للبحث التحليلي المفصّل، بل تكتفي - حين تضطر إلى تناولهم - بالعرض والتعريف»[1].

وقد طبّق قوله هذا في دراسته للشعراء الأحياء ص٣٧٢ حتى نهاية الكتاب، فابتدأ القول في شعر الشاعر الأردني حسني فريز (١٩٠٧ - ١٩٩٠م) وخصائصه، وأوضح أنه في ألفاظه وأسلوبه وفي صوره ومعانيه يمتح من ذات نفسه في أصالة وصدق، ولا يستعير ممن سبقه بعض الصور والتعبيرات.

ثم تكلم في الشاعر حسن البَحيري (١٩١٩ - ١٩٩٨م)، متناولاً شعره دون سيرته، وذكر أنه ذو نَسْجٍ متين محكم، وأُسلوبٍ مُشرقٍ سَلِسٍ، وألفاظٍ زاهية بظلالها وإيحاءاتها الشعرية، قد تأثر بالقدماء والعصريين.

ثم عرض لشعر بعض الشعراء كحسني زيد الكيلاني ص٣٩٠ - ٣٩٨؛

---

(١) ص٣٧١.

ومحمد حسن علاء الدين (١٩١٧ ـ ١٩٧٣م) ص٣٩٩ ـ ٤٠٨؛ ومحيي الدين الحاج عيسى (١٩٠٠ ـ ١٩٧٤م) ص٤٠٩ ـ ٤١٧؛ ومؤيد إبراهيم الإيراني ص٤١٨ ـ ٤١٩؛ وحسين سراج ص٤٢٠.

القسم الثالث: بعد النكبة. وتناول في هذا القسم الحديث عن بعض الشعراء الذين برزوا بعد نكبة فلسطين ١٩٤٨م، وجلُّهم من الفلسطينيين، فتكلّم بإيجاز في سيرة الشاعر عبد الكريم الكرمي (١٩٠٩ ـ ١٩٨٠م) (أبو سلمى) وتوسَّع في الحديث في شعره وتحليله، وأورد نماذج من شعره، واختار من شعره قصيدة (داري) ومطلعها:

هل تسألينَ النجم عن داري وأين أحبابي وسُمَّاري

وقصيدة (سنعود) ومطلعها:

خلعتُ على ملاعبها شبابي وأحلامي على خضر الروابي

وفعل المؤلِّف الفعل نفسه مع الشاعرة فدوى طوقان، حتى إذا ما أنهى كلامه فيها، انتقل إلى القول في الشاعر محمود سليم الحوت (١٩١٦ ـ ١٩٨٩م) الذي يعدّ من أشهر شعراء فلسطين المقدَّمين، فتناول شعره عرضاً وتحليلاً، واستشهد بنماذج مختلفة من شعره، خصوصاً رائعته (يافا) ومطلعها:

يافا لقد جفَّ دمعي فانتحبتُ دماً متى أراكِ؟ وهل في العُمْر من أمَدِ

وقد اجتزأت بالكلام في منهج المؤلِّف بدراسة هذين الشاعرين عن الحديث في بقية الشعراء الذين تناولهم بالدراسة وهم: سلمى الخضراء الجيوسي ص٤٦٩ ـ ٤٧٤؛ وبرهان الدين العبوشي (١٩١١ ـ ١٩٧٠م) ص٤٧٥ ـ ٤٨٤؛ ومحمد العدناني (١٩٠٣ ـ ١٩٨١م) ص٤٨٥ ـ ٤٩٦؛ وهارون هاشم رشيد (١٩٢٧ ـ) ص٤٩٧ ـ ٥٠٨؛ وعيسى الناعوري (١٩١٨ ـ ١٩٨٥م) ص٥٠٩ ـ ٥١٥؛ ويوسف الخطيب (١٩٣١ ـ) ص٥١٦ ـ ٥٢٣؛ وخليل زقطان (١٩٣٠ ـ ١٩٨٠م) ص٥٢٤ ـ ٥٣٠؛ وخالد نصرة (١٩٢٧ ـ) ص٥٣١

ـ ٥٣٤؛ وأمين شنّار (١٩٣٤ ـ) ص٥٣٥ ـ ٥٣٧؛ ومحمد العربي ص٥٤٠ ـ ٥٤٧؛ وكمال ناصر (١٩٢٥ ـ ١٩٧٣م) ص٥٤٨ ـ ٥٥٧. وختم الكتاب بالفهارس.

* * *

٦ ـ محاضرات عن خليل بيدس
رائد القصة العربية الحديثة في فلسطين

ألقاها الدكتور ناصر الدين الأسد

على طلبة قسم الدراسات الأدبية واللغوية ١٩٦٣م.

معهد الدراسات العربية العالية ـ القاهرة ١٩٦٣م،
٩٠ صفحة ١٧× ٢٤سم.

رائد القصة الحديثة في فلسطين هو ـ بلا منازع ـ خليل بيدس، ولسنا نعني بالريادة هنا أن خليل بيدس كان أول من كتب القصة في هذا البلد، ولا أنه ابتدأ هذا الفن الأدبي على غير مثال، دون أن تسبقه جهود تمهِّد له وتنتهي إليه، فذلك أمر مخالف لطبيعة الأشياء[١].

والقصص ألصق الفنون الأدبية بطبيعة البشر، وأكثرها انتشاراً بين الناس، ولذلك كان أقدمها وجوداً. بدأ مع طفولة الخليقة كما لا يزال يبدأ مع طفولة الإنسان، ثم يتدرَّج هذا الفن ليواكب تطور الإنسانية ونموّ الإنسان، فيستجيب لرغائب النفس، ويشبع تطلُّع الخيال، ويكون مجالاً تتنفس فيه الآلام والأحلام، كما يصوّر المجتمع ويلبي حاجاته، ويتجاوب مع طبيعته، فيبرز قيمته ومُثُله، أو يرسم له قِيماً ومُثُلاً يتطلَّع إليها[٢].

ضم هذا الكتاب أربعة فصول، تحدَّث في الأول منها في حياة خليل بيدس، فذكر أنه ولد نحو عام ١٨٧٥م، وتخرج في المدرسة الروسية في الناصرة، وولي إدارة المدرسة الابتدائية الروسية بحمص، والتدريس في المدرسة الروسية في بسكنتا بلبنان، وفي حيفا، وأصدر فيها مجلة النفائس عام ١٩٠٨م، ثم انتقل إلى القدس مشتغلاً في التعليم حتى إحالته على التقاعد

---

(١) محاضرات عن خليل بيدس، ص٥.
(٢) المصدر السابق، ص٦.

١٩٤٥م، وانتقل إلى بيروت بعد نكبة ١٩٤٨م، وتوفي فيها عام ١٩٤٩م، وأطال الحديث عن مجلة النفائس، وبيَّن أنها سجل حافل ومرجع تاريخي عظيم الفائدة، لمن يدرس الحياة الأدبية في الحقبة التي صدرت فيها، وذكر آثار خليل بيدس متسلسلة وفقاً لتاريخ طبعها وهي ٣٥ أثراً، وخلص في نهاية الفصل إلى أن بيدس لم يكن رائد القصة الحديثة في فلسطين فحسب، بل كان من الرواد الأوائل في ميادين متعددة، وهي: التعليم والصحافة والترجمة والقصة والمقالة، والتأليف المدرسي، والتأليف في اللغة والتاريخ، والخطابة والإذاعة.

أما الفصول التالية، فقد اقتصر فيها الحديث على ميدان واحد من ميادين نشاطه، وهو ميدان القصة، فعقد فصلاً سمَّاه (فن القصة عند بيدس) تحدَّث فيه في آراء بيدس بالقصة، وفي بيانه لمكانتها الرفيعة بين آداب الأمم الأخرى، وفيما يجب أن يتصف به القاصُّ، وأشار إشارات موجزة إلى منهج بيدس وأسلوبه في ترجمة القصص الطويلة عن اللغة الروسية، وذكر جوانب من العيوب الفنية التي شابت عمله.

الفصل الثالث: بيدس وتأليف القصة الطويلة، تحدَّث فيه في طريقة بيدس، وأسلوبه في تأليف القصة الطويلة، وليس له في ذلك إلاَّ قصة طويلة هي (الوارث) اقتبس منها ناصر الدين الأسد اقتباسات كثيرة، ليدلّ على طريقة بيدس في القصة، وأسلوبه فيها، ولم يخلُ ذلك من ذكر بعض الهَنات التي شابت عمل بيدس.

والفصل الرابع: بيدس والقصة القصيرة، أوضح فيه أن بيدس كثيراً ما كان يترجم القصص الروسية إلى العربية، دون أن يشير إلى أنها مترجمة ودون أن يذكر أسماء مؤلِّفيها، وذكر أن قصصه كانت تدور على الأساطير اليونانية والمصرية والهندية، وعلى خيانة المرأة وغدرها ـ خاصة المتزوجة ـ، وضرب أمثلة على ذلك.

* * *

٧ ـ محمد روحي الخالدي
رائد البحث التاريخي الحديث في فلسطين

معهد البحوث والدراسات العربية ـ القاهرة ١٩٧٠م
١٥٨ صفحة، ١٧× ٢٤سم.

أصل هذا الكتاب، محاضرات ألقاها المؤلِّف على طلبة قسم الدراسات الأدبية واللغوية، بمعهد البحوث والدراسات العربية، التابع لجامعة الدول العربية.

بدأ كتابه بتمهيد عن البيئة الثقافية في فلسطين خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، فعرض للعوامل التي أثَّرت ـ سلباً وإيجاباً ـ في الحياة الفكرية والثقافية في فلسطين في هذه الفترة، وهي تؤلِّف بمجموعها الإطار العام والمعالم الرئيسية لصورة هذه الحياة التي تبدو في جملتها خالية من العوامل الحقيقية المجدِّدة للفكر، الباعثة على النهضة الحقيقية.

ومن ذلك: سوء الإدارة المحلية، وخلوّ فلسطين من أي نوع من أنواع التعليم العربي الحكومي: الثانوي والعالي، وقلّة عدد المدارس الرسمية حينئذ، وقلّة عدد التلاميذ الملتحقين بها، وكان التعليم في تلك المدارس باللغة التركية، وليس باللغة العربية، وكثرة المدارس الطائفية والأجنبية[1]، ودخول

(١) كانت الدولة العثمانية تَعدُّ كل طائفة من الطوائف الدينية والمذهبية ـ من غير المسلمين ـ (جماعة) قائمة بنفسها، وكانت تمنح تلك الجماعات امتيازات خاصة في كل ما يمتُّ بصلة إلى الشؤون الدينية والمذهبية، وقد عدَّت الدولة العثمانية شؤون التعليم من جملة الأمور المرتبطة بالأديان والمذاهب، فخوَّلت جميع الطوائف المسيحية والإسرائيلية حق تأسيس المدارس وإدارتها، ولهذا السبب أخذت الطوائف المختلفة تؤسس معاهد تعليمية خاصة بها، وكانت=

المطبعة، واستمرار ألوان الحياة الثقافية الموروثة من علوم شرعية ولغوية، ووجود بعض الأسر العريقة، التي كان أفرادها يتوارثون مناصب القضاء والعلم في هذه البلاد.

ويقول المؤلِّف: «ومع ذلك في البذور الأولى للنهضة الفكرية الثقافية في فلسطين، قد غُرست في هذه الفترة، ولكن معظم الرجال الذين كانوا هم البذرة الأولى، فلم يستقروا في بلادهم لتمتدَّ جذروها، وينمو جذعها، وتزهر فروعها فيها، وإنما قذفت بهم النُّوى في مواطن شتى، فنمت هذه البذور في نفوسهم وحدها، ولم يكن لهم جهد مشترك داخل بلادهم في إرساء أصول النهضة الفكرية، وإنما كان عملهم عملاً فردياً ذاتياً ضعيف الصلة ببلادهم، من حيث مقدماته وأسبابه، ومن حيث نتائجه وآثاره..»[1].

وفي هذه (البيئة) الثقافية الفكرية ولد روحي الخالدي ونشأ، وحصَّل المراحل الأولى من دراسته، ثم تابع دراسته في لبنان والآستانة، وباريس، وكانت كتاباته ـ على تنوُّعها واختلاف عناوينها، وتعدُّد موضوعاتها ـ يلفُّها كلها

= المدارس الطائفية ـ في بادئ الأمر ـ دينية، غير أنها تطوَّرت بعد ذلك بسرعة، وتحوَّلت إلى معاهد تعليمية عصرية بكل معنى الكلمة.

ولم يتمتع المسلمون من العرب بشيء من التنظيمات والامتيازات التي كان يتمتع بها المسيحيون في أمور المدارس والتعليم، ولذلك انحصرت المعاهد التعليمية المفتوحة أمام هؤلاء بالمدارس الوقفية القديمة التي لم تنل أي حظ من الإصلاح، وبالمدارس الرسمية التي كانت تعلِّم باللغة التركية، في حين أن المسيحيين أسسوا مدارس خاصة بهم، وجعلوا العربية لغة التعليم بها، ولهذا السبب انتشر التعليم العربي الحديث بين المسيحيين قبل المسلمين، ولهذا السبب أيضاً كان معظم الكتَّاب والمؤلفين والخطباء الذين ظهروا في الولايات العربية في العهد العثماني مسيحيين، رغم قلَّة عدد هؤلاء بالنسبة إلى المسلمين، ص١٣ ـ ١٥ بتصرف.

(١) ص٢٠ ـ ٢١.

إطـار عام واحد، هو إطار البحث التاريخي، سواءً أكان تاريخاً سياسـياً أم اجتماعياً أم أدبياً أم علمياً ـ ولذلك عدَّه المؤلف رائد البحث التاريخي الحديث في فلسطين.

وبعد هذا التمهيد انتقل المؤلِّف إلى دراسته في الخالدي، وجعلها في قسمين، كل قسم من ثلاثة فصول، أدار القسم الأول على أسرة الخالدي وحياته وآثاره العلمية وشخصيته، وخصائصه الثقافية.

فذكر أن الأسرة الخالدية أسرة عريقة مشهورة بالعلم، عُرفت عصوراً متطاولة باسم (الدَّيري) نسبة إلى قرية (الدير) من نابلس، وذكر أيضاً أننا لم نعرف متى أصبحت أسرة (الديري) تعرف بـ(الخالدي) وهو النسب الذي شاع خلال القرون الثلاثة الأخيرة حتى غلب عليها وأصبح يكتفى به، وسقط مع الزمن نسبها القديم وهو (الدَّيري).

وذهب في تفسير نسبة (الخالدي) إلى واحد من ثلاثة مذاهب، كلها مجرد افتراضات، قد تضاف إليها افتراضات أخرى، لا سبيل إلى قبول أحدها على وجه اليقين، ولا إلى ترجيح افتراضٍ على آخر، إلاَّ إذا قام دليل يقطع بصحة واحدٍ منها، ونفى أن يكون منسوباً إلى خالد بن الوليد لأن عقبه قد انقرضوا جميعاً ولم يبق منهم أحد، وكان هذا معروفاً للنسَّابين الثقات منذ القرن الثاني الهجري.

وشرع في الفصل الثاني في الحديث عن سيرة روحي الخالدي وآثاره، فـذكر أنـه ولد بمدينـة القدس عام ١٢٨١هـ = ١٨٦٤م، ودرس في القدس ونابلس، وطرابلس الشام، والآستانة، وباريس، وعيّن قنصلاً عاماً في مدينة بوردو الفرنسية ١٨٩٨ ـ ١٩٠٨م، وانتخب نائباً عن القدس في مجلس النواب العثماني (المبعوثان) عام ١٩٠٨م، وتكرَّر انتخابه، ومات في الآستانة عام ١٣٣١هـ = ١٩١٣م، ثم أورد كتبه ومقالاته المطبوعة والمخطوطة.

وانتقل إلى الفصل الثالث ليتحدَّث في شخصيته الثقافية. فذكر عـدَّة

عوامل تعاونت معاً على بناء شخصيته وتكوينه الفكري، جمعها وأجملها وهي: حُبُّه للمعرفة، وحرصه على الاستزادة من طلب العلم، وجَمْعُه بين الثقافة العربية الأصيلة: قديمها وحديثها، وبين الثقافة الأوروبية العصرية، وعدم اكتفائه بالدراسة النظرية والرجوع إلى الكتب، فقد كان يجالس الرجال، ويستمع إليهم، ويتحدَّث معهم، ويحضر الاجتماعات والمهرجانات، ويشارك فيها ويحاضر، ورابعها: تفتُّح ذهنه وقوة ملاحظته منذ الصغر، تمرُّ به المشاهد والأحداث فيتوقف عندها، ويطيل التأمُّل فيها، ويستخرج منها دلالاتها وعبرها، ويقابل بين الأمور المتآلفة والأمور المتخالفة، فيعلّق عليها محبِّذاً أو مفنِّداً، فكثرت نظراته الناقدة وآراؤه الذاتية.

خامسها: حبه للحرية، سواء أكانت حرية فكرية أم سياسية أم اجتماعية أم دينية، وسادسها: غَلْب الصفة التاريخية على كتابته، وسابعها: سَبْقه إلى الكتابة في موضوعات متعددة، فهو أول من كتب في (المسألة الشرقية) وهو أول من استقصى أحوال العالم الإسلامي، وجمع مادة إحصائية مستوفاة عن أقطاره، رتَّبها وأبرزها في كتاب، وهو من أوائل الذين كتبوا في (الأدب المقارن) إن لم يكن أولهم، ومن أوائل الذين كتبوا في النقد الأدبي، ومن أوائل كتّاب العربية الذين عُنوا بإظهار فضل العرب على الحضارة الأوروبية، وعلى النهضة الأدبية والعلمية الحديثة، بل أول من ألَّف كتاباً بالعربية في فضل العرب في ميدان مهم من ميادين العلم وهو الكيمياء.

أما أسلوبه ـ وهو ثامنها ـ فهو أسلوب مُرْسَل، واضح العبارة، مأنوس الألفاظ، خالٍ من المحسِّنات اللفظية، يتدفَّق في يُسر وطواعية، ومع هذا فإن بعض عباراته لم تسلم من الركاكة. وسقط في أغلاط لغوية ونحوية، أشار إلى أمثلة منها في القسم الثاني[١].

---

(١) انظر ص٦٢ و٨٨ و١٠٧.

وأما القسم الثاني من الكتاب ـ وهو في ثلاثة فصول ـ فقد أداره على كُتبه فعرضها كتاباً كتاباً، وحلَّلها ونقدها، ثم ذيَّل الكتاب بملاحق رأى أنها تكمل فائدته.

لقد أحسن المؤلِّف في التعريف بهذا المؤرِّخ، على نحوٍ يشجِّع على الرجوع إلى كتبه، ويبعث الأمل على طبع الباقي من مؤلفاته.

* * *

٨ ـ تصورات إسلامية
في التعليم الجامعي والبحث العلمي

روائـع مجـدلاوي ـ عمَّـان ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م،
١٣٢صفحة ١٧× ٢٤سم.

كتابه هذا ثمرة جهد عملي ونظري في مجال التعليم عامةً، والتعليم العالي خاصة، قدَّم فيه تصوّراً واضحاً لما يمكن أن يكون عليه منهج التعليم الجامعي لدولة عربية مسلمة تتمتع بإرث حضاري عظيم، وتتطلع إلى مستقبل علمي متقدِّم.

وتدور أفكار الكتاب على مسألتين رئيسيتين: الأولى تكامل المعرفة في علوم الدين والدنيا، وتداخلها في الطالب الواحد، فالإسلام لا يفرِّق بين ما هو ديني وما هو دنيوي في مجال المعرفة. والأخرى وصل الطلبة بمصادر المعرفة العصرية والدينية ما أمكن ذلك، وليس الاقتصار على إعطائهم مجرَّد نتائج هذه المعرفة، لأنهم باتصالهم بمصادر المعرفة، يستطيعون فهم أسرارها ويتمكنون من تطويرها[١].

تضم فصولـه الخمسـة حصيلة تجارب وخبـرات للمؤلِّف في مجال الجامعات والبحث العلمي، تجمَّعت خلال مدىً يزيد على الثلاثين عاماً، ونشر بعضها في أعمال المجامع العلمية، أو في مجلات طَلبَتْ نشرها، ثم رأى المؤلِّف أن النشر المتفرّق لتلك الفصول، لا يحقق لها تسلسل الموضوع ووحدته، كما يحققها جمعها بين دفَّتي كتاب واحد. فكان هذا الكتاب الذي أمل المؤلِّف أن يكون سبباً لتبادل الآراء بين أهل الخبرة والتجربة في موضوع

---

(١) سفر في المدى، ص١٢٤ ـ ١٢٥.

واسع، تتعـدَّد فيه الاجتهـادات والمواقف، ويحتاج إلى كثيـر من الرويَّـة والموضوعية، ولا يستطيع أن يدَّعي فيه أنه وحده على صواب.

وهذا الكتـاب مركَّز، وعلى قارئه أن يقرأه على مَهلٍ وبعناية، وهـو متشابك الأوصال يُتمّ بعضه بعضاً.

كان عنوان الفصل الأول: الجامعات وعلوم الدين، وفي بداية الفصل تساءل المؤلِّف عن الطريقة المثلى لإعداد الفقيه، وأيُّهما خير لمسيرة الحياة الإسلامية ولتطور الفقه: أن نستمر على ما نحن عليه الآن، أم نبحث عن طريقة أخرى لعلها تحقق الخير أكثر مما هو متحقق؟ وأعقب ذلك حديثه عن ضمور الأنظمة الفكرية للأمة العربية ومؤسساتها الثقافية، ثم إصابة الأمة العربيـة بـالاحتلال البريطاني لمصر سنة ١٨٨٢م[١]، وبلوغها مرحلة من التخلُّـف والجمود، لا تستطيع معها أن تحقق ما كانت تتطلع إليه الأمة، ثم تحدَّث عن الشَّرْخ في جسم الأمة للتناقضات الثنائية والازدواجية بين علماء دينها وعلماء دنياها، فالمتخرِّجون في المدارس والكليَّات المدنية يتَّهمون المتخرِّجين في المدارس الشرعية بالجمود والتخلُّف والتعصُّب، وعزلهم عن علوم العصر ومعارفه.

أما المتخرِّجون في المدارس الشرعية فالرأي عندهم أن خرِّيجي المدارس والكلِّيات المدنية، هم نِتاج طبيعي للتعليم في تلك المؤسسات التي كان المقصود منها منذ البداية أن تجيء مفرَّغة من كل ما يتصل بالأمة وتراثها ولغتها، بعد أن يكون قد تحلّل من الروابط التي تشدُّه إلى أصالته وهويّته، فأضاع هذه الثانية ولم يستطع تحصيل الأولى، فصار كالغراب الذي حاول طويلاً تقليد مشية الطاووس فلم يستطعها، ونسي مشيته الأولى. وشأن هذا شأن كثير من حركات التبشير التي ترى أن التنصير يتحقق بتشكيك المرء في إسلامه وابتعاده عنه دون أن يصبح بالضرورة مسيحياً.

---

(١) ويقال عن مصر ما يقال ـ بعد ذلك ـ عن غيرها.

ويتساءل المؤلِّف: «هل نستمر على ما نحن عليه الآن، والشَّرْخ في جسم أمتنا يَقْسِمها قسمين: ننشِّئ أجيالاً منا على علم موروث، نردد نصوصه التي واجه بها فقهاؤنا قضايا عصورهم، وأصبح أكثرها معزولاً عن قضايا الحاضر وعلومه، وننشِّئ أجيالاً أخرى على علمٍ معاصرٍ حيٍّ، ولكنه غريب عن ثقافتنا، ليست له جذور في حياتنا تمنحه النمو الداخلي الذاتي الطبيعي؟»[1].

ويجيب المؤلِّف ويتساءل: «وهل ينفع في تلمُّس هذه الطريقة أن نستذكر حالنا، حين كان العلم عِلْمَنا، وحين كان الفقه متفاعلاً مع الحياة، مقتحماً خِضَمَّها، مواجهاً مشكلاتها، وكان أكثر الفقهاء (معاصرين) ـ في عصورهم ـ يجمعون علوم الدين وعلوم الدنيا، علوم النقل وعلوم العقل، علوم الرواية وعلوم الدراية، جَمْعَ امتزاجٍ وتداخُلٍ وتمثُّل، وليس جمع تجاورٍ يتقارب حيناً، ويتباعد أحياناً، وكان أكثرهم ـ حين يتصدّون للتدريس أو القضاء أو الإفتاء أو الخطابة أو الوعظ ـ يتصدّون لذلك بأسلحة عصرهم، وأدوات العلم المتاحة في زمانهم. كان العلم كلُّه علمهم، حتى ما كان لغيرهم منه فإنهم تمثَّلوه وهضموه فصار جزءاً أصيلاً منهم يَرْفِد فكرهم وينمِّيه»[2].

وعلى هذه الفكرة أدار كثيراً من كتابه، فهو يرى جمع العلوم الدينية والدنيوية، سواء لطالب العلوم الدينية أو طالب العلوم الدنيوية، كما سأبيِّن بعد قليل، ويوضِّح المؤلِّف أن السَّلَف لم يفهموا أن العلم إنما هو العلم الديني وحده، وحين قال الصحابي الجليل أبو الدرداء رضي الله عنه: «الناس عالم ومتعلِّم، ولا خير فيما بعد ذلك» لم يستقرّ في فَهْم أحدٍ أن (العالم والمتعلِّم) هما اللذان يقتصران على التفسير والحديث والفقه وسواها من علوم الدين، وأنَّ الفلكي أو الطبيب أو المهندس أو عالم الكيمياء هم الذين (بعد ذلك) فهم إذن (لا خير فيهم). وإنما فهموا الكلام على وجهه الصحيح، وهو أنَّ المسلمين

---

(١) ص١٥.
(٢) ص١٦.

كافَّة مأمورون بطلب العلم بجميع ميادينه وأنواعه، وأنّ عليهم أن يواصلوا التعلُّم، وإلاَّ كانوا لا خير فيهم، لأنهم (فيما بعد ذلك) أي من الجهلاء الذين يبقون على جهلهم.

ثم يمضي المؤلِّف في حديثه المهم[1]، ويأمل في أن يجتمع التعليم كله في مؤسسة واحدة حديثة متطورة، يتفرَّق الدارسون في الكلِّيات المتعددة على أنواع التخصصات المختلفة من: علوم أساسية وتطبيقية، ودراسات اجتماعية واقتصادية ولغوية وغيرها، ثم يلتقون جميعاً ـ دون استثناء ـ على دراسات موحّدة في صورة مقرَّرات مُتْقَنة الحَبْك والسَّبْك. تشمل: التفسير ومناهجه ومصادره، والحديث وكتبه ومصطلحه، والفقه وأصوله ومذاهبه، بحيث تكون هذه المقرَّرات من المتطلَّبات الإجبارية للتخرُّج لكل طالب، توزَّع على مدى دراسته الجامعية، وتصاحبه خلالها فصلاً فصلاً، وتُخصَّص لها من الساعات ما يكفي لتزويد الطالب بقدر أساسي من العلم بكل ذلك، علماً نظرياً وتطبيقياً: كأنْ تؤخذ سورة معينة، أو آياتٌ محددة لمتابعة تفسيرها في عدد من كتب التفسير، وكأنْ يُؤخذ عددٌ من الأحاديث الشريفة لمتابعة تخريجها ونقد سَنَدها ومتنها، وما ورد عنها في كتب الرجال والجرح والتعديل، أو تؤخذ قضيةٌ ما للإحاطة بآراء الفقهاء فيها، عند مذاهب أهل السنة، وعند الفرق الإسلامية الأخرى، التي تلتقي معهم في الأصول، وبذلك يتصل الطلبة في المرحلة الجامعية الأولى ـ على اختلاف تخصصاتهم ـ بالينابيع الأولى والمصادر الأساسية لمعرفة ديننا والإحاطة بتراثنا ولغتنا، وما كل ذلك إلاَّ مقومات شخصيتنا التي بها تتكامل ومنها تنطلق قُدُماً. ولا يكفي في هذه المعرفة ما يُقدَّم الآن من مقرّر (الثقافة الإسلامية) التي تتحكَّم ساعاته القليلة في مادته فتأتي عامة، لا تكاد تقدّم شيئاً حقيقياً. لأنها في مجموعها أحكام نهائية جاهزة، تُلْقى على الطلبة إلقاءً ليحفظوها، فكان هؤلاء الطلبة يُلَقَّنون نتائج المعرفة، قبل أن

(١) ص١٩ ـ ٢٠.

يتصلوا بأصول هذه المعرفة ومصادرها.

وبذلك تتكامل المعرفة للطلاب في هذه المرحلة من الدراسة الجامعية، فيجتمع لهم الإلمام بقدر كافٍ أساسي من علوم الدين، والتخصص في علم من علوم الدنيا، ومَنْ نزَعت به نفسُه إلى الاستزادة من علوم الدين، استطاع أن يتوسَّع بقراءات مطوَّلة في الكتب المتعددة. منطلقاً من القدر الأساسي الذي حصَّله في دراسته، وهو في الوقت نفسه طبيب أو مهندس، أو صيدلاني يمارس مهنته، أو اقتصادي يعمل في مؤسسات مالية أو تجارية، أو معلم يدرّس العربية أو الإنكليزية، أو التاريخ أو الكيمياء أو غيرها من العلوم.

ويمضي المؤلِّف في حديثه ويقول: «أما فيما نحن عليه الآن، فإن خرِّيج التخصُّصات الحديثة لا يكاد يعرف شيئاً من أصول علوم ديننا وتراثنا، فيعجز في الغالب عن فهم كثير منها، وعن متابعتها في كتبها والاستزادة من العلم بها، وأما خرِّيج الدراسات الدينية، فإنه غالباً ما يدور في حَلَقَةٍ ضيِّقة لا يتجاوزها من الخطابة والوعظ في المساجد، وتعليم الدين في المدارس، و بذلك لا يقدر أحد من الفريقين على متابعة القراءة والتحصيل في علوم الفريق الآخر، لأنه لم يعرف أُسسها وأصولها في دراسته الجامعية الأولى.

وبهذا القدر الأساسي من التحصيل العلمي ـ مع القراءة الشخصية واستخدام المصادر وأمَّهات الكتب التي تُدرِّب الدارس على مناهجها ـ يصبح معلِّمُ المدرسة، وطبيب الصحة، والصيدلاني، ومهندس الأشغال وغيرهم من الجامعيين قادرين على أن يتولَّوا خطبة الجمعة، والوعظ والإرشاد والتدريس في المساجد، بأفضل ممَّا يقوم بها بعض من يتولاَّها الآن، دون أن تكون حِرْفَة ولا وظيفة قائمة بذاتها، منفصلة عن الحرف والوظائف الأخرى في الحياة العامة. وهكذا يكون نظام التعليم هو الأداةَ الفعالة لإحداث التغيير الاجتماعي المتكامل: بإعادة صياغة الشخصية الإنسانية، وإعادة ربط الدنيا بالدين، والعلوم الحديثة بالتراث. ولا يستطيع هذا النظام التعليمي أن يكون كذلك إلاَّ

إذا لَحِقَه هو نفسه التغيير والتطوير والتجديد»[1].

وخلص إلى أن أنظمة التعليم ـ ومنها أنظمة التعليم الجامعي ـ نتاج ثقافة الأمة وحصيلة تاريخها وتطورها، ووسيلة تلبية حاجاتها، وأداتها إلى التغيُّر والتطوُّر، ومن هنا كان لا بدَّ لتلك الأنظمة من أن تختلف عن فلسفات الأمم وأهدافها.

ثم يقول: «فمهما تكن قيمة هذه الآراء في ذاتها، فإن الهدف منها أن تكون دعوة إلى التحرر من رِبْقَةِ الأنظمة التعليمية التي قَبِلها بعضنا بحسن نيَّة، لظنِّه أنها سبيلنا إلى التقدُّم واللحاق بركب غيرنا من الأمم المتحضرة، وخضع لها بعضنا بغير وعي ولا قصد، لأنهم وجدوها هكذا فظنُّوها أنظمة طبيعية لا تقبل التغيير ولا التبديل. وقبل ذلك أشاعها فينا نفرٌ منا ممن أصبحت في أيديهم مقاليد الأمور، فحسبوا أنهم بلغوا مراتب العلم والتوجيه الفكري فأُلقي في رُوْعِهم ما أُلقي، فصادف عقلاً خالياً فتمكَّن، وصادف لساناً ذَرِباً فانطلق بدعوة لم يَسْتبِنْ حقيقتها حتى الآن، لا الداعي ولا المدعوون ولا الوسطاء بينهما. . . لقد آن الأوان لأن يكون نظامنا الأصيل الذي ينبثق من ثقافتنا، وينطلق بنا إلى الحضارة الحقيقية الصحيحة، ويحقق لنا الآمال التي نتطلع إلى تحقيقها. وسنظل بين الأنظمة المختلفة عناصر مشتركة، ولكن لا بدَّ أن يكون لكل منها خصوصيتها النابعة من وجدان الأمة وضمائر أبنائها»[2].

وفي الحلقة الثانية من الفصل الأول يتابع المؤلِّف حديثه في الجامعات وعلوم الدين، فيذكر أنه لم تنشأ في المجتمع الإسلامي الذي امتدَّ أربعة عشر قرناً، حاجةٌ إلى وَصْف المؤسسات العلمية والتعليمية بأنها (إسلامية)، بل كان يكفي أن تسمَّى بأسمائها مجرَّدة، مثل (دار الحكمة)، و(المدرسة النظامية)، و(المدرسة المستنصرية)، و(الأزهر)، و(الزيتونة). ثم طرأ من حوادث الزمان

(١) ص٢١.
(٢) ص٢٤.

وتقلُّبات الأحوال ما اقتضى إضافة هذه الصفة. ذلك أن الخلل بدأ يظهر في عهد محمد علي باشا، حين أخذ ينشئ مدارس جديدة على غِرار المدارس الأوروبية، استقدم لها عدداً من المدرسين الأجانب ليدرِّسوا بلغاتهم، وأوفد بعثات إلى أوروبة ليتلقوا العلم الحديث، وكان ـ في غالبه ـ من أجل الجيش ليصبح في عداد الجيوش الأوروبية، فيحقق له أحلامه وطموحه، وكان الخلل الأساسي كامناً في أن محمد علي باشا أسس تلك المدارس وأنشأ لها الأنظمة التعليمية والفكرية في معزل عن ثقافة الأمة ومؤسساتها التعليمية وأنظمتها الفكرية الأصيلة. فتجاور هذا الجديدُ المجلوب والقديمُ الموروث دون أن يتداخلا ويمتزجا. فقام نوعان من مؤسسات التعليم ونظامان ثقافيان فكريان متوازنان، يمتد كلٌّ واحدٍ منهما وحده فلا يلتقيان. ومن هنا بدأ الشَّرْخ في جسم الأمة، وهو الشرخ الذي عمَّقه الاحتلال البريطاني في آخر القرن التاسع عشر حين توسَّع بالتدريج في إنشاء أنواع من المدارس للتعليم بمراحله المختلفة: من المراحل الأولى حتى الجامعات الحديثة. وكانت هذه المدارس كلها تقليداً سطحياً للنمط الأوروبي من التعليم، مفرَّغة من حقيقة الأمة وجوهر ثقافتها، إلاَّ في جزئيات لا يقوم منها كيان صحيح. فصار تعليم الدين مادة محصورة في دقائق معدودات، وكذلك صار تعليم اللغة العربية، وتجمَّدت هاتان المادتان في داخل قاعات الدرس في حصصهما وحدها، لا تتصلان ببقية العلوم والمعارف، ولا بالبيئة المدرسية خارج نطاق الحصة التدريبية.

وهكذا نشأ ـ كما يقول المؤلِّف ـ عندنا فريقان كانت الشُّقَّة بينهما تزداد اتِّساعاً مع الزمن. فريق عَكَف على دراسة كتب التراث في ميادين محدودة منه، هي: علوم الدين وعلوم اللغة، أما ميادين التراث الأخرى في العلوم البحتة مثل الكيمياء والفيزيقا والفلك والرياضيات. . ـ وقد كان للمسلمين فيها جميعها جهود باهرة ـ فلم يكن هذا الفريق يعرف عنها شيئاً، مثلما جَهِل العلوم والمعارف الحديثة وتطوراتها وتطبيقاتها. . .

والفريق الآخر التحق بالمدارس الحديثة، وأخذ يدرس أطرافاً من العلوم

البحتة واللغات الأجنبية، وكان تاريخ بريطانية أو فرنسة بكل تفصيلاته وعصوره وأسماء أعلامه، موضع عناية خاصة، وشاقت هذه المعارفُ أبناء تلك المدارس وشغلتهم بها عن لغتهم وثقافتهم وتاريخهم وعلوم دينهم، إلاَّ النَّزْر اليسير الذي يُوهم بالمعرفة، ولكنه في حقيقته أقرب إلى الجهل. وهكذا فقد المجتمع الإسلامي خصائصه الفكرية والثقافية. كما فقد وَحْدته وتماسكه، وتحوَّل تحوُّلاً تدريجياً إلى تقليد مشوَّهٍ للمجتمعات الأوروبية في البدء، ثم الأميركية في أيامنا هذه.

ويقول الدكتور ناصر الدين الأسد: «والغريب أننا كلّنا نقول ذلك ولكننا كلُّنا نقع فيه، وحين نحاول أن نقاوم هذا الخلل إنما نقاومه أسْرَى له، ونستعمل في مقاومته أساليبه نفسها التي أوقعتنا في حبائله.

وهكذا أصبح من الضروري أن نصف أشياء كثيرة في حياتنا بأنها (إسلامية) بسبب وجود مقابل لها غير إسلامي، أو تحتاج صفته الإسلامية إلى توكيد، فحين ننشئ جمعية للشبان لا بدَّ من تسميتها (جمعية الشبان المسلمين) لتقابل (جمعية الشبان المسيحيين)... والجامعة والمعهد والمركز مهما يكن الاسم الذي يُطْلَق على كل منها، لا بدَّ أن يوصف هذا الاسم بأنه (إسلامي) لوجود جماعات وتنظيمات وأحزاب وجامعات ومعاهد ومراكز ثقافية حديثة مدنية على النمط الأوروبي. فكأنما صار كل من هو خارج هذه (الإسلاميات) غير مسلم، وكل ما هو ليس منها أو فيها غير إسلامي...»[1].

ويتساءل: كيف نعيد بناء ثقافتنا وتعليمنا في الجامعات، بحيث تكون كلها جامعات حديثة إسلامية معاً في آن واحد، تتكامل فيها الدراسة بين علوم الدين وعلوم الدنيا في الطالب نفسه؟.

ويجيب مقترحاً بأن تكون الدراسات الإسلامية متطلَّباً إجبارياً من متطلَّبات الجامعة، تخصَّص له ساعتان أسبوعياً على مدى العام الجامعي

---

(١) ص٢٩.

بفصليه، (أو ساعتان معتمدتان في الفصل) خلال السنوات الثلاث التالية للسنة الأولى، فتخصَّص ساعتان في الأسبوع لعلوم القرآن والتفسير، وتخصَّص ساعتان في الأسبوع في السنة الثالثة لعلوم الحديث النبوي الشريف، وتخصَّص ساعتان في الأسبوع على مدى السنة الرابعة للفقه وأصوله.

ويوضِّح أن كلية الشريعة لا بدَّ من وجودها لطلبة الدراسات العليا فقط لتتيح المجال لمن أكملوا المرحلة الجامعية الأولى (البكالوريوس) لمتابعة دراساتهم العليا.

ويرى أن هذه المتطلبات الجامعية هي لجميع الطلبة من مسلمين ومسيحيين، فالمسيحيون العرب على الأرض العربية مواطنون يشتركون مع المسلمين في التاريخ والتراث والثقافة، كما يشتركون في آلام الحاضر وآمال المستقبل، فشعراؤهم هم شعراء المسلمين من: حسان بن ثابت، والأخطل، وجرير، والفرزدق، وأبي تمام، والبحتري، والمتنبي إلى آخر شعراء العربية، وليس لهم شعراء غيرهم. وهم غرباء عن شكسبير وملتون وفولتير وغوته، كغربة المسلمين، إلاَّ بالاطلاع الذي يوسّع المدارك، ولكنه لا يجعل أولئك الشعراء جزءاً من تراثهم وأبطالهم، عمر بن الخطاب، وخالد بن الوليد، وطارق بن زياد، وصلاح الدين الأيوبي، وليسوا شارلمان، ولا ريتشارد قلب الأسد، ولا نابليون بونابارت فالتراث واحد، والثقافة واحدة، وتلك العلوم الإسلامية ـ للمسيحيين ـ جزء من تراثهم وثقافتهم، ولا يجوز أن يقف الجهد أو التعصُّب عند أحد الفريقين حاجزاً دون ثقافته، واستشهد بقول فارس الخوري ومكرم عبيد ـ وهما مسيحيان ـ: «أنا مسيحي ديناً ولكني مسلمٌ ثقافة» واستشهد أيضاً بقول مَن كان يزور جورجي زيدان في بيته بالقاهرة، إنه كان يجده في أكثر زياراته يقرأ القرآن. ويقول المؤلِّف: «فإن لم يقتنع الطالب المسيحي بكل ذلك ـ ومردّ ذلك الاقتناع والرضا ـ فله أن يختار مواد بديلة»[1].

---

(١) ص٣٤.

وبعد ذلك يحاول الأساتذة اكتشاف الطلبة الذين يجدون فيهم الرغبة والاستعداد معاً لمواصلة دراساتهم الدينية، بعد إنهائهم مرحلتهم الجامعية في التخصصات الحديثة المختلفة، فييسِّرون لهم سبيل الالتحاق بكلية الشريعة لإكمال دراساتهم العليا في مختلف علوم الدين لِمُدَدٍ مختلفة، ينتهي بعضها بـ(الدبلوم) وبعضها بـ(الماجستير) وبعضها بـ(الدكتوراه) وذلك بعد أن يكون هؤلاء الطلبة قد حصَّلوا تخصُّصاً علمياً حديثاً، وينتهي بنا الأمر إلى أن يكون علماء الدين عندنا والوُعَّاظ، هم ممن تداخلت عندهم المعرفة وتكاملت، فمنهم الطبيب، والمحامي، والصيدلاني، والمهندس، والمحاسب، ومَنْ درس اللغة الإنكليزية إلى غيرها من التخصصات في المرحلة الجامعية الأولى (البكالوريوس).

وبذلك ـ كما يقول المؤلِّف ص٣٥ ـ تصبح الأمة جسماً واحداً تنتفي منه الازدواجية، ويبرأ من الانشطار، ويقلُّ فيه الأدعياء، وتزول منه الاتهامات، ونحقق فكرة تكامل المعرفة وتداخلها، وليس محض تجاورها وتوازيها، ويصبح دعاتنا جديرين بحمل الدعوة والوفاء بالأمانة، كما يصبح علماء ديننا قادرين على فهم ما يجدُّ من مشكلات وقضايا من مستحدثات العصر، فيجتهدون فيها بالعلم الشرعي الصحيح والنظر العلمي العصري معاً.

الفصل الثاني: نشأة المنهج العلمي عند المسلمين.

وفيه فصَّل أصول المنهج في التفكير العلمي عند أسلافنا في فِقَر ذات أرقام، حتى يتقرَّاها عقل القارئ فيقف عندها ممحِّصاً ناقداً. بيَّن فيها أن الفكر العلمي العربي الإسلامي لم ينشأ من فراغ، ولم يحدُث فجأة بمعجزة، ولكنه نشأ ثم تطور وازدهر بفضل عاملين أساسيين:

أولهما: نصوص تربوية تعليمية نُشِّئت عليها الأجيال، تتمثَّل في آيات كريمة، وأحاديث نبوية شريفة تكرِّم العقل، وترفع منزلته، وتدعو إلى التفكير، وتحضُّ عليه وتشيد بالعلماء وتجعلهم ورثة الأنبياء.

وثانيهما: جهد بشري موصول، وتطبيق عملي مستمر، نهض بهما المسلمون بدافعٍ من السبب الأول، وفهم صحيح له، استطاعوا بهما أن يُرسوا الأسس الثابتة لهذا الفكر العلمي، ويرفعوا قواعده، ويقيموا صَرْحه الضخم الذي أصبح ـ قروناً متواصلة ـ معيناً للأمم الأخرى، ينهلون منه، ونوراً يقبسون منه.

ويتابع حديثه فيذكر أن الله سبحانه وتعالى لم يحاسبهم على أخطائهم في التفكير والاجتهاد والبحث، ما دامت نيَّاتهم سليمة، ومادام الحق رائدهم وهدفهم. فللمخطئ أجر وللمصيب أجران.

ويوضِّح أن الإسلام أطلق العقل من أغلال الخرافات، وحرَّره من الأوهام والأساطير والأباطيل، ثم يذكر المؤلِّف أن المسلمين شرعوا في بناء قاعدة العلم الإسلامي بناء عملياً من داخل دينهم وحياتهم، بإنشاء علوم أصيلة خاصة بدينهم وبهم، فقد دعموا هذه القاعدة بركنٍ ثانٍ أصيل من علوم لغتهم وآدابهم. فنشأ عندهم: علم اللغة والأنساب والأخبار، وكانت هذه العلوم مع العلوم السابقة وحدة متكاملة مترابطة، ولا نكاد نجد عالماً في العلوم التطبيقية، إلاَّ قد أخذ بهذه العلوم الإسلامية واللغوية والأدبية، قبل أن ينتقل إلى العلم التطبيقي، الذي أصبح به بعد ذلك معروفاً مشهوراً.

ويفيض في حديثه، فيبيِّن أنهم لم يقفزوا إلى الترجمة إلاَّ على أساس من كيان فكري أصيل، ووجود ثقافي متميز، ولولا هذه الأصالة العلمية لغزاهم العلم المترجَم وطغى عليهم، وطمس شخصيتهم، ولعجزوا أن يطوِّروه ويحققوا فيه جديداً، ولقضى عليهم بأن يكونوا نَقَلةً مترجمين، لا يتجاوزون هذه المنزلة إلى ما بعدها.

ثم يحدِّثنا أن المسلمين عندما انتهوا من بناء هذه القاعدة الفكرية الثقافية بأصولها ومناهجها، من داخل أنفسهم ودينهم وعلومهم، شرعوا في الاتصال بعلوم الأمم الأخرى (فالحكمة ضالة المؤمن يلتمسها أنَّى وجدها) فأخذوا

يطلبون من يترجمها لهم، أو يترجمونها بأنفسهم إلى لغتهم، عن تمكُّن من هذه اللغة واعتزازٍ بها، واقتدارٍ عليها، وتصرُّفٍ فيها، فأطاعتهم اللغة ولانت لهم، وامتدَّت أمامهم تجري معهم وتسابقهم، فازدادت قوة وغِنَىً وقدرةً على الاستعمال، وتأصَّلت المعارف والعلوم الأخرى فيهم، وجرت في عقولهم ونفوسهم وحياتهم مجرى علومهم الأصيلة، يَرْفِدُ كل منهما الآخر ويغذِّيه، فاستبحر الفكر العلمي عندهم واستفاض.

ويوضِّح أن ملامح مناهج البحث التي طوَّرها المسلمون وأبدعوا فيها، قد استفادها منهم الأوروبيون، واقتبسوها منهم، ونسبوها إلى أنفسهم، حتى لقد جَهِلْنا حقيقة نسبتها إلى المسلمين، وأصبحنا لا نعرف إلاَّ أنها من إبداع هؤلاء الأوروبيين، دون أن نعرف جهد العرب في التنبُّه لها، ووضْع قواعدها الأولى وإرساء أصولها، بحيث استطاع الأوروبيون بعد ذلك إقامة البناء على تلك القواعد والأصول.

ويذكر من هذه الملامح: عدم الاقتصار على قراءة كتب الأقدمين وعدم التسليم بصحة ما فيها وتكراره، بل لا بدَّ من النظر فيها بعين الفحص والتمحيص، والتثبُّت في الآراء الواردة فيها، حتى يستبين صوابها أو بطلانها بالحجَّة والبرهان والاعتماد على العقل، وعدم الانخداع بالحواس والاعتماد عليها وحدها، والشكِّ في الأمور إلى أن يقوم عليها الدليل. والتجربة والتحليل والاختبار.

الفصل الثالث: البحث العلمي الإسلامي (مقدمة في المنهج والوسائل) تحدَّث في بدايته في الأمور التي قد تختلط في البحث العلمي الإسلامي وليست منه، وإن بدت في ظاهرها كذلك ـ كالفتوى والوعظ ـ لأن الفتوى ـ الآن ـ ليس كما عرفها الأئمة المجتهدون، لأن المفتي ـ في أيامنا ـ غالباً ما يقتصر على الحكم الشرعي أخذاً من مذهب واحد، وقلَّما يستنبط حكمه بالاجتهاد الشخصي بعد الرجوع إلى الأصلين الكبيرين: كتاب الله وسنة رسوله. والوعظ والإرشاد ـ كما نعرفهما في هذه الأيام ـ ليسا كذلك من البحث العلمي، لأن الواعظ غالباً ما يخاطب المشاعر ليحركها، وقلَّما يخاطب العقول ليحاورها.

وأوضح أن المنهج هو الذي يميز البحث العلمي ويجعله يستحق هذا الاسم والوصف. «والمنهج: طريقة في البحث ومبادئ تُلْتَزم خلاله، مفاهيم تُوظَّف فيه..»[1] فالطريقة متعددة مثل: الاستقراء، أو الاستنتاج، أو المقارنة والموازنة، والمبادئ، مثل وجوب التزام الموضوعية وعدم تحكيم الأفكار السابقة لدى الباحث، وبيان العلاقات المختلفة بين الأشياء كالعلاقة السببية، والطريقة والمبادئ ثابتتان لا تتغيران بتغيُّر الموضوعات التي يتناولها البحث العلمي.

ويقول المؤلِّف: «والبحث العلمي الإسلامي ليس نَبْشاً في الماضي، واقتصاراً عليه، ودَوَراناً حول النفس، وإنما هو استمدادٌ لعناصر الحياة والنموِّ في ذلك الماضي، واستخدام جوهر تلك العناصر ـ الذي هو روح الأمة ـ لتطوير الحاضر ولبناء المستقبل. هكذا فهم علماؤنا وفقهاؤنا الماضي: لم يقفوا حيث وقف من كان قبلهم، ولم يبدأوا وأخذوا يدورون حوله، ولكنهم عاشوا عصورهم المتعاقبة، وعالجوا قضاياهم المستجدة، وانطلقوا من ثوابت الإسلام وروح الشريعة، ثم اختلفوا في الفروع، وكان هذا الاختلاف هو مصدر القوة، فلولاه ما تقدَّم العلم الإسلامي، ولأصبح العلماء متحجِّرين عند آراءٍ بذاتها، ولأصبحوا صوراً مكرَّرة لشيء واحد لا يتجاوزونه»[2].

ويختم الفصل بالحديث في ضعف البنية العلمية للعالم الإسلامي، ونقص تمويل البحث العلمي في مختلف مناحي المعرفة.

الفصل الرابع: تدريس تاريخ العلوم. وقد كسَّره المؤلِّف على خمس حلقات. تحدَّث في بداية الفصل في تجاهل أكثر المؤرِّخين الأوروبيين تاريخ العلوم عند المسلمين، حين أرَّخوا للعلم في عصر النهضة، وأسقطوا حقبة لا بدَّ من إثباتها لمعرفة التطور والتعاقب في نشأة الأفكار والأشياء ونسبتها إلى

---

(١) ص٦١ نقلاً عن العقل السياسي العربي، ص٨ لمحمد عابد الجابري.
(٢) ص٦٢.

أصحابها. فالعلم والحضارة عندهم نشأ في عصر النهضة. والمخترعون والمكتشفون والمفكرون والمبدعون هم رجال عصر النهضة وما بعده، وإذا استمدوا شيئاً ممن قبلهم فمن العلم اليوناني والحضارة اليونانية، متخطِّين بذلك حِقبة مداها تسعة قرون أو يزيد، فاليونان بداية التاريخ وبداية المعرفة الإنسانية. وذلك هو الفهم الأوروبي عامة للتاريخ: أقدم عصوره هي العصور الكلاسيكية، اليونانية والرومانية، ثم تليها العصور الوسيطة، ثم عصر النهضة ثم العصر الحديث، وهم لا يشيرون إلى تأثُّرهم بالحضارة الإسلامية، وحين يشار إلى هذا التأثير فإنه يشار على استحياء إشارات متفرقة سريعة، لا تكاد تُذْكَر حتى تُطْوى، ولا يبقى لها أثر حقيقي في الذاكرة، ولكن يبقى اليونان ثم عصر النهضة، وبينهما وقبلهما تلك القرون من الفراغ الذي قفزت منه الحضارة اليونانية بفكرها وعلومها، ثم فكر عصر النهضة وعلومه[1].

ثم يشير المؤلِّف إلى كثرة المعارف العلمية والأدوات والآلات والمواد العلمية التي انتقلت عن العرب والمسلمين إلى الأوروبيين، فكانت ركائز الحضارة الإنسانية المعاصرة، ومضى عليها حينٌ كانت فيه تُنْسَب كلها إلى الأوروبيين، وأُغفلت نسبتها إلى المسلمين الذين لم يجدوا غضاضة في الاعتراف بأنهم أخذوا أصولها من الصينيين والهنود في تبادل حضاري وتفاعل ثقافي، ثم طوّروها ونشروها وقدّموها إلى غيرهم إسهاماً منهم في الحضارة الإنسانية.

بل يذكر أن المرء يزداد دهشةً حين يعرف مكانة اللغة العربية وأثرها الحضاري في أوروبة، خلال القرون الوسطى الأوروبية، وإقبال كثير من العلماء والمتعلمين على دراستها والكتابة والتحدُّث بها، والاستفادة من كلماتها في المصطلحات العلمية وألفاظ الحضارة.

وحين توقَّف عند الأدوات والآلات العلمية ـ المتصلة بالرحلات والملاحة ـ رأى أن البوصلة ينسب اختراعها في أوروبة إلى الإيطالي

(١) يستثنى من ذلك عدد من المستشرقين المنصفين.

فلافيوغيويا (في أوائل القرن الرابع عشر الميلادي) على حين عرفها العرب قبله بنحو قرنين، وأخذ يستعملها الجغرافيون العرب كالإدريسي (٥٦٠هـ = ١١٦٤م) في رسم الخرائط، كما استعملها الملاحون والرحّالة المسلمون.

ويضرب مثالاً آخر بصناعة الورق الذي أخذته أوروبة من المسلمين عن طريق صقلية وإسبانية، وكان المسلمون قد أخذوه عن جماعة من أسرى الحرب الصينيين في سمرقند، وطلبوا منهم تشييد مصانع للورق ما لبثت أن تعددت في العالم الإسلامي، وكانت سبباً في تطوير هذه الصناعة ونشرها.

وكذلك الأرقام العربية، التي أخذها العرب عن الهنود وطوّروها في نوعين: نوع ظلَّ يستعمل في المشرق إلى يومنا هذا، ونوع طوَّره أهل المغرب والأندلس وعنهم أخذته أوروبة. وأيضاً الكتب المترجمة إلى اللاتينية من اللغة العربية مباشرة.

وكل ما ذكره إنما هو إشارات موجزة عامة، إلى أمثلة قليلة من المعارف العلمية والأدوات والمواد العملية التي انتقلت من العرب والمسلمين إلى الأوروبيين، فكانت ركائز الحضارة الإنسانية المعاصرة، ولم يذكر شيئاً عن الجبر الذي احتفظت اللغات الأوروبية باسمه العربي، أو عن الفلك والهندسة والبصريات والطب، التي ضرب العرب والمسلمون فيها بالسهم الأوفر، واستفادة الأوروبيين منهم.

وقبل ختام الفصل، وذكر الهدف منه، يقول: «نحن المسلمين والعرب مازلنا بعيدين عن وسائل المعرفة الصحيحة، لمشاركتنا العلمية في ركب الحضارة الإنسانية، وعن مصادر هذه المعرفة، ومازال أكثرنا ينتظر ما يكتبه غيرنا من الثقات المنصفين، فيفرح له، ويحتفي به، ويلتقطه في صورته الأخيرة في نتائجه، فيقتبسها، ويستشهد بها، وقد يعلّق عليها دون أن يشارك بنفسه في تتبُّع مقدماتها، وربط حلقاتها، واكتشاف نتائجها. . .»[١].

---

(١) ص٩٢.

وللكشف عن العلم بتراثنا وتأثيره الحضاري، وما يكشف جوانب الصورة متكاملة، وما يجعل غيرنا يقتنع بنتائج بحثنا ويأخذها عنا. يقترح ـ من الوسائل ـ أن يكون لنا علماء باحثون، من الأساتذة الكبار الذين يتفرَّغون للبحث العلمي في تاريخ العلوم المختلفة، والذين يوجِّهون طلاب الدراسات العليا إلى اختيار موضوعات في تاريخ العلوم، ويشرفون عليهم ويتابعون بحوثهم، بحيث يصبح لنا من جهدنا مع الزمن تاريخ متكامل منذ أقدم الأزمنة حتى أقرب عهد مستطاع: للطب والكيمياء، والفيزيقا، والفلك، والرياضيات والجغرافية وغيرها من العلوم، ويكون جهد هؤلاء العلماء متَّجهاً إلى إبراز ما بذله المسلمون من القرن الثاني حتى القرن التاسع الهجري، ويتمثل في خطوات متعددة من أهمها:

١ ـ حَصْر ما يمكن حصره من المخطوطات العربية في كل علم، خاصة العلوم الدقيقة البحتة والعلوم التطبيقية، ودراسة هذه المخطوطات دراسة تحليلية، لاستبانة تطور ذلك العلم من خلالها وَفْق تسلسل تاريخها، واستخراج ما فيها من المادة العلمية وترتيبها وتبويبها.

٢ ـ تتبُّع ما تُرجم من هذه المخطوطات إلى اللغة اللاتينية من اللغة العربية، ودراسة هذه الترجمات اللاتينية، لمعرفة مدى دقَّتها ووضوحها، ومدى تأثيرها في العلم الأوروبي في القرون الوسطى الأوروبية وفي عصر النهضة.

٣ ـ تتبُّع حياة العلماء الأوروبيين المشهورين في العصور الأوروبية الوسيطة لمعرفة مدى اتصالهم بالثقافة العربية وبالعلماء المسلمين.

٤ ـ تتبُّع آراء هؤلاء العلماء الأوروبيين واكتشافاتهم وإنجازاتهم العلمية، والربط بينها وبين المعارف العلمية الإسلامية التي كانت شائعة في تلك العصور، لمعرفة ما أخذه هؤلاء العلماء، وما طوَّروه، حتى أصبح ينسب إليهم وحدَهم، وأُغفِلت نسبته إلى مَنْ قبلهم، وهكذا نستطيع أن نكتشف الحلقة الإسلامية التي سقطت من سلسلة التطور التاريخي للعلم الإنساني.

٥ ـ تقصِّي الوثائق ـ باللغات المختلفة ـ التي لا تزال في خزائن الكتب ودور المحفوظات الأوروبية، ولاسيَّما الإسبانية والبرتغالية والإيطالية، ودراسة ما تتضمنه من معلومات تكشف التأثير الحضاري العلمي الإسلامي، والعلاقة بين العلماء والرحَّالة والملاَّحين والمكتشفين الأوروبيين، وبين المسلمين وكتبهم وخرائطهم وآلاتهم وأدلاَّئهم. وبذلك نستطيع أن نصل بين الحلقات الجزئية المبعثرة، لتصبح سلسلة متكاملة محكمة، مترابطة الحلقات، تؤلِّف تاريخ العلم الذي ينزل فيه المسلمون منزلتهم الصحيحة دون ادِّعاءٍ لما ليس لهم، ودون تجاهلٍ لما هو من حقِّهم.

الفصل الخامس: الجامعة والبحث العلمي والتنمية. تحدَّث فيه عن أهمية البحث العلمي والتنمية وارتباطهما بالجامعة، فالجامعة لا تستطيع مواجهة قضايا المجتمع والتنمية، والمشكلات الاقتصادية وتقديم الحلول لها بغير البحث العلمي، ولا يمكن (زرع) التكنولوجية أو (استنباتها) في بلد ـ كما يقول المؤلِّف ـ ثم تنميتها وتطويرها إلاَّ بالبحث العلمي المتقدم، في مختلف مجالات العلوم الأساسية. ولا بأس من البدء من نقطة متقدمة باستيراد التكنولوجيا على أساسين:

الأول: دراسة النماذج الصناعية المستوردة بعد تفكيكها قطعة قطعة، وإجراء الاختبارات عليها لمعرفة أسرارها، والتمكُّن من إعادة صناعتها محلياً بالتدريج مع تطويرها.

الآخر: الاستكثار من إيفاد الباحثين والمهندسين والأطباء، والكيماويين والفيزيقيين وعلماء الإلكترونيات وغيرهم، لزيارة مراكز البحث والمعاهد العلمية والجامعات والمصانع في الغرب واليابان، والتعرُّف إلى التطورات المتلاحقة في الوسائل العلمية والتكنولوجية، والاطلاع على المناهج والأفكار الجديدة، ومعاينة النماذج الصناعية الحديثة، وربما كان من الواجب أن يعمل هؤلاء في تلك الجامعات والمراكز والمصانع مُدداً كافية.

ولكي تنجح هذه الجهود، لا بدَّ من العمل الجاد لبناء قاعدة علمية صلبة، تنطلق منها هذه الجهود، ويتأتَّى هذا بأمرين. الأول: ترسيخ العلم ومفهومه لدى الأمة باستحداث علمها الذاتي من داخل ثقافتها. والآخر: تأصيل العلم وترسيخ منهجه، باستعمال اللغة القومية في التدريس والترجمة ونقل العلوم والمعارف الأجنبية، وفي نشر المعارف العلمية بين الجمهور العريض من الناس، الذين لا يعرفون إلاَّ هذه اللغة، وسيظلُّ استعمال اللغة الأجنبية من أسباب حصر العلم في دائرة ضيقة من المتخصصين، الذين يفكِّرون من خلال تلك اللغة بعقلية أهلها. دون انتماءٍ لقومهم، ودون القدرة على إيجاد مُناخ علمي عام في الأمة، يساعد على بناء القاعدة العلمية، التي ينطلق منها البحث العلمي الأصيل بما يقود إليه من تقدم العلم وتطور تطبيقاته التكنولوجية.

وما علينا ـ لتوضيح ذلك وتثبيته في الفهم ـ إلاَّ أن نتذكر كيف بدأ العلم عند المسلمين وكيف تطور.

ثم تناول المؤلِّف الحلقة الثانية من الفصل الأخير، وتكلم فيها عن التعليم العالي وخطط التنمية. أبان فيها أن البحث العلمي لا يبلغ أهدافه إلاَّ إذا جرى في إطار واضح، من سياسة وطنية للعلم والتكنولوجية، ترسم له الطريق، وتنظم خطواته، مع ملاحظة أمور منها:

١ ـ إن تحقيق قدرٍ كافٍ من معرفة النفس والثقة بها، والشعور بالانتماء إلى أمة ذات جذور راسخة في العلم والحضارة، هو نقطة الانطلاق، والبداية الصحيحة في طريق ارتباط البحث العلمي بالتنمية، وإقامة العلاقات بينهما، وذلك يستدعي معرفة الخصائص الحضارية والثقافية للأمة، حتى لا يكون السعي في مجالات البحث العلمي سعياً معزولاً عن تلك الخصائص.

٢ ـ نشر المعرفة العلمية في المجتمع، لإيجاد تربة خَصْبة تمدّ العلماء بالعناصر الجديدة منهم، وتهيئ لهم المكانة الاجتماعية، وأسباب التقدير والمؤازرة والتشجيع.

٣ ـ أن يكون العلماء ذوي معرفة عميقة بتطور العلم وأصوله ومناهجه عند الأمم الأخرى، وأن يكونوا مواكبين لركب البحث العلمي، متابعين لأحداث ما يصدر من نتائجه ونظرياته وتطبيقاته، قادرين على استيعابها.

٤ ـ ولا يجدي كل ذلك إذا لم يكن للعلم والبحث العلمي مؤسسات ذات تنظيم واضح، يتحرك من خلالها هؤلاء العلماء الباحثون. والبحث العلمي (المنظَّم) هو الذي انتهى بالدول المتقدمة علمياً وصناعياً، إلى ما انتهى إليه بها من إنجازات ملأت الأرض، ثم تجاوزتها إلى أطباق السماء ترتادها طَبَقاً بعد طبق. ويدخل في أولويات البحث العلمي ما يرتبط بأمن البلاد والدفاع عن كيانها، وهذا لا يتأتَّى إلاَّ بإعطاء البحث العلمي في مجال الصناعة الحربية أهمية خاصة.

ويلاحظ أن المؤلِّف قد مضى في هذا الحديث طويلاً مع التنمية والبحث العلمي وحدهما، وابتعد شيئاً ما عن التعليم العالي.

* * *

٩ ـ نحن والآخر
صراع وحوار

المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت
١٩٩٧م، ١٣١ صفحة ١٧×٢٤سم.

هو خوض في مياه الواقع الساخنة، واقتراب منها عن طريق مساءلة محتواها الثقافي المتمثل في المصطلحات والقيم الحضارية، وما تحمل من تناقض بين المغزى اللغوي، والمعايير الإنسانية المتَّبعة في التطبيق، فهو نموذج للكاتب الذي يعرف كيف يمكن للثقافة أن تستوعب السياسة فتغلّفها وتمرّرها من خلالها بأسلوب يشير أكثر مما يقول، ويبسِّط أكثر مما يعقِّد[١].

يناقش ناصر الدين الأسد في هذا الكتاب مشاكل معاصرة، تواجه العرب في إطار صراع وحوار، وهي دراسات تتصل بالعلاقة أو المواجهة بين العرب والغرب مثل: الديمقراطية وحقوق الإنسان، والتفاعل الحضاري، والهوية في مواجهة العَوْلَمَة. وقد لا ترد تحت مظلّة التراث والمعاصرة، ولكنها لا تخرج تماماً عنها بإطارها التاريخي، في مضمونها أو دلالتها أحياناً[٢].

ولعلَّ مجيء كلمة صراع قبل كلمة حوار في عنوان الكتاب مقصود، وله معنى وأهمية، فالصراع هو الأصل في التاريخ وما قبل التاريخ، لكن المؤلِّف لا يلبث أن يعطي الأولوية للحوار عندما يبدأ الكتاب بالاستشهاد بآيات من القرآن

---

(١) مي مظفر: سفر في المدى، ص١٤٠.
(٢) الدكتور عبدالعزيز الدوري: ناصر الدين الأسد بين التراث والمعاصرة، ص٢٣.

الكريم تحث على الحوار بالحكمة والموعظة الحسنة، وهو في ذلك ينسجم مع طبيعة الدعوة الإسلامية التي بدأت بالحوار(١).

يضم هذا الكتاب سبعة فصول قدَّمها ناصر الدين الأسد بين مدة ومدة إلى أكاديمية المملكة المغربية خلال عدد من دورات انعقادها، وقد حرص مؤلِّفه على أن تبقى هذه الفصول على صورتها الأصلية كما كُتبت وقدِّمت إلى الأكاديمية، ماعدا تعديلات يسيرة لا تمسُّ جوهر الموضوع.

ثم يقول: «وحين أعدت النظر في ترتيبها وجدت كل فصل يُسْلم إلى ما بعده، ويتسلسل مما قبله، وتتداعى الأفكار وتترابط في وحدة متكاملة. فرأيت أن أصدرها في كتاب عسى أن يقرأها ـ مجموعة ـ من لم يكن اطلع عليها ـ متفرقة ـ في منشورات الأكاديمية، فأستفيد مما قد يصلني من ملاحظات.

وجعلت في العنوان (صراع وحوار) بالجمع بينهما، لأنني أعتقد كل صراع معه حوار: يسبقه أو يلحقه أو يتخلَّله، وأنّ كل حوار هو في حقيقته صراع ومواجهة بين الأفكار والمواقف. ومن هنا لم أجعل العنوان اختياراً بينهما بحيث يكون (صراع أو حوار) لأنني لا أرى فيهما تناقضاً ولا بينهما اختلافاً حتى يتاح اختيار واحد منهما»(٢).

الفصل الأول: (من اتفاقية سايكس بيكو إلى أزمة الخليج). يعلِّل فيه إعادة الحديث في هذا الموضوع الذي أُلِّفت فيه عشرات الكتب فيقول: «فإن تجدد الأحداث وتواليها وتشابهها ومعاصرتها، تفرض علينا أن نعيد الحديث في الموضوع، لنقف منه عند معالم أساسية نستذكرها ونستخلص منها الدروس والعظات، ونوضِّح التشابه والتقارب بين اللاحق منها والسابق، دون الدخول في تفصيلات الأحداث نفسها، حتى لا تضيع طيَّات أبعاد الصورة. فالموضوع

---

(١) حسني عايش: المصدر السابق، ص١١٢.
(٢) ص٧.

متشعِّب الأطراف، يكاد يشمل الحياة السياسية للأوطان العربية كلها خلال مايقرب من ثلاثة أرباع القرن»[1].

وعرَّج على تسمية المنطقة بالشرق الأوسط[2]، ورأى أن حقها أن تسمى (الوطن العربي) للدلالة على هذا الجزء من دار الإسلام الذي يمتدُّ من المغرب الأقصى إلى العراق وساحل الخليج حتى عُمان، وأوضح أن هذه المنطقة كانت دائماً مسرحاً لحروب متعددة منذ أقدم العصور، وستظل كذلك حتى يرث الله الأرض وما عليها. وبيَّن أن غزو هذه المنطقة كان يأتي دائماً من الشمال من أوروبة منذ الإسكندر ثم الروم، ثم البيزنطيين، ثم الفرنجة وحروبهم التي عرفت بالحروب الصليبية، ثم الاستعمار البريطاني والفرنسي، واحتلال الإسبان والبرتغاليين والهولنديين للشواطئ العربية في شمالي إفريقية وجزيرة العرب.

وذكر تصوُّر كثير من العرب أن وجه الولايات المتحدة الأميركية وحلفائها في حرب الخليج ١٩٩١م هو وجه هؤلاء الغازين من الشمال (هو وجه الاستعمار الواحد مهما تتعدَّد أقطاره وتختلف أسماؤه) ويرون فيهم امتداداً وتجديداً لكل الغزوات السابقة، وهو تصوّر يشبه اليقين كلما دفعناه عنا، عاد يسيطر على نفوسنا وعقولنا، بسبب كثير من الأمثلة والشواهد، وليس أشدَّ هولاً من الذي وقع لآبائنا وأجدادنا وبعض المعمَّرين منا بسقوط الخلافة الإسلامية،

---

(١) ص١٣.

(٢) يذكر المؤلف أن هذه التسمية مستحدثة، ينكرها كثيرون من المفكرين العرب، ويرون أن استعمال هذا (المصطلح) هو من أجل تجنُّب استعمال مصطلح (الوطن العربي) أو (البلاد العربية) لإدخال إسرائيل فيه. وهو مصطلح يضمُّ بعض البلاد العربية، وبعض البلاد الإسلامية وإسرائيل، وبذلك أصبح يطلق على منطقة لا كيان لها في الحقيقة، وقد صار من الشائع أن تُسمَّى قضية فلسطين بقضية الشرق الأوسط، فضاع اسم فلسطين، وأصبحت القضية ليست فلسطينية، ولا عربية ولا إسلامية، إنما هي قضية الشرق الأوسط.

وتقسيم بلادنا ـ لأول مرة في التاريخ ـ بين الإنكليز والفرنسيين والإيطاليين، واحتلال جيوشهم لها وإقامة الحدود والحواجز بينها.

وأوضح أن الغالب القوي يرى المغلوب الضعيف غنيمة له، ويفرض الغالب على المغلوب من الشروط ما يسلبه كثيراً من الحقوق الإنسانية والقومية، ويسلبه مقوّمات شخصيته الثقافية، ويفرض عليه تقسيماته التي تسعى إلى أن تجعل من الأمة الواحدة أمماً، ومن الوطن الواحد أوطاناً، يقيم في كل جزء أنظمة وتقاليد ومؤسسات تفصله عن الأجزاء الأخرى، ومع مرور الزمن ينشأ في كل جزء حكّام وأفراد من المنتفعين بهذه التجزئة، يصبحون مع غيرهم من المدافعين عنها ـ بعد أن كانوا من أشدِّ الثائرين عليها ـ ويصبح لكل جزء عَلَمُه ونشيدُه وجيشُه وحدودُه التي يدافع عنها، أمام الجزء الآخر الذي كان معه وحدةً متلاحمة.

واستذكر ناصر الدين الأسد الحقبة الممتدة من اتفاقية سايكس بيكو إلى أزمة الخليج، فيوضح أنها تسير في مظهرها وهياكلها وفي جوهرها وحقيقتها على منوال ما حدث من حملات الفرنجة المتلاحقة وغزوها للمسلمين والبلاد العربية، التي أخذت ـ لأول مرة في التاريخ ـ طابع التحالف بين عدد من الوحدات والتنظيمات السياسية التي كانت قائمة في أوروبة حينئذ، فمثّلت غزواً أوروبياً شمالياً، تجمعت له القوى الأوروبية المتعددة، مع ما كان بينها من خلافات.

وتابع حديثه فقال: «وكما تستّرت حملات الفرنجة بستار الدِّين، وحملت الصليب، وادَّعت أنها جاءت لتحرير قبر المسيح من المسلمين (أي من الكفار على زعمهم) كذلك تستَّر أصحاب اتفاقية سايكس بيكو وأصحاب التحالف الدولي في الخليج، بستار الشرعية الدولية والدفاع عن حقوق الإنسان، وكان الهدف الحقيقي في الحالتين المغانم الاقتصادية والاستيلاء على ثروات هذه البلاد ومواردها»[١].

---

(١) ص١٨ ـ ١٩.

وذكر عدداً من البيانات والاتفاقيات، كالمؤتمر الصهيوني الأول الذي عقد في سويسرا عام ١٨٩٧م، والمعاهدة الروسية ـ الإنكليزية ـ الفرنسية عام ١٩١٦م، ووعد بلفور، واتفاقية سايكس بيكو، ملاحظاً الترابط الفكري واللفظي والتسلسل الموضوعي والتاريخي بينها.

وعقد القسم الثاني من الفصل الأول حول (الأمم المتحدة والمسألة الفلسطينية) وهو استكمال لسلسلة القرارات، أوضح فيه أن هذا الموضوع مدار خلاف طويل في الفهم والتفسير والتطبيق، ولا يزيده الانفعال أو التعصُّب إلاَّ غموضاً وتعقيداً، وبيّن أن الطريق الوحيد إلى محاولة فهمه هو الصدق والإنصاف وصفاء البصيرة والتجرُّد للحق. واقتصر هنا على رأيه الذي يشترك مع غيره فيه.

فأبان عن عروبة فلسطين[1]، وأورد إحصائيات عن عدد العرب في فلسطين عندما احتلتها بريطانية عام ١٩١٧م، فذكر أنهم ٦٤٢,٠٠٠ نسمة، يملكون ٩٧,٥٪ من أراضيها. وذكر أن عدد اليهود ٥٨,٠٠٠ نسمة، يملكون ٢,٥٪ من الأراضي. ولما صدر قرار التقسيم عام ١٩٤٧م كان عدد العرب ١,٣٦٤,٠٠٠ نسمة، ويملكون ٩٣,٤٪ من الأراضي في حين زاد عدد اليهود إلى ٦٥٠,٠٠٠ نسمة نتيجة لهجرتهم من أقطار الدنيا إلى فلسطين، وأصبحوا يملكون ٦,٦٪ من الأراضي ويقول: «ومع ذلك فقد تألَّبت دول العالم على الفلسطينيين ـ بتأثير الولايات المتحدة الأمريكية ـ وصدر قرار تقسيم فلسطين إلى دولتين: إحداهما يهودية، خُصِّصت لها السهول والسواحل والمناطق الخصبة، وأخرى عربية، وأُعطي اليهود ٥٦,٤٪ من مساحة فلسطين في حين لم يكونوا يملكون من الأراضي بكل وسائل الضغط والإغراء إلاَّ ٦,٦٪...».

وضرب أمثلة لعدم تكافؤ الموازين والمقاييس بين العرب واليهود من قبل

---

(١) تعود جذور السكان العرب فيها إلى ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد، وظلوا هم الأكثرية الغالبة في جميع العصور رغم موجات الغزو والاستيطان المتعاقبة.

الأمم المتحدة. أولها قرار التقسيم، وثانيها حرب ١٩٤٨م التي صدر بُعيدها قرار ينص على وجوب العودة للاجئين وحق العودة، ووجوب دفع تعويضات عن ممتلكات الذين يقررون عدم العودة إلى ديارهم وعن كل مفقود أو مصاب بضرر. ولم يُنفَّذ هذا القرار بِشقَّيه، فلم يعد أحد من اللاجئين، ولم يُعوَّض أحدٌ عمَّا فقده. وثالثها: القرار ٢٤٢ الذي صدر بعد حرب حزيران ١٩٦٧م، التي احتلت إسرائيل فيها الضفة الغربية، وقطاع غزة، وسيناء، والجولان، وينص القرار على: «انسحاب القوات المسلحة الإسرائيلية من الأراضي التي احتلتها في النزاع الأخير» ومع هذا لم تنفِّذ إسرائيل القرار، ولم يتخذ مجلس الأمن أيَّ إجراءٍ عملي لحملها على تنفيذه، بل إنه تحرَّك في الاتجاه المناقض، فكم من مشروع قرار قُدِّم إلى مجلس الأمن، وكان يعبّر عن رأي المجتمع الدولي، وحين التصويت عليه في مجلس الأمن، كان يحصل على موافقة جميع الأعضاء باستثناء الولايات المتحدة الأميركية وحدها، فيسقط القرار بسبب حق (الفيتو).

وأورد دليلاً قاطعاً على ازدواجية المقاييس والكَيْل بمكيالين، حين جنَّدت الولايات المتحدة الأميركية جميع الدول الأربع الأخرى الدائمة العضوية في مجلس الأمن، ومنها الاتحاد السوفياتي والصين، لمساندتها في موقفها من العراق في موضوع الكويت، فخلال ثلاثة أشهر من عام ١٩٩٠م صدر سبعُ قراراتٍ بحق العراق، آخرها جواز استخدام القوة ضد العراق إذا لم ينسحب من الكويت في ١٥/ ١/ ١٩٩١م، وقد تمَّ استخدام القوة بقيادة الولايات المتحدة تحت ستار (الشرعية الدولية) إلى أن انسحب العراق. ويقول ناصر الدين الأسد:

«وقد أحسَّت بعض الشعوب العربية أنه عدوان على العراق، وأن المقصود في الحقيقة هو تدمير القوة العسكرية والموارد الاقتصادية للعراق، لأنها تمثّل قوة للعرب جميعاً، لمقاومة إسرائيل واعتداءاتها».

الفصل الثالث: (الديمقراطية وحقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية) أبان فيه أن مواقف الدول الكبرى من الديمقراطية مواقف انتقائية، تتغيَّر بتغيُّر

المصالح، وليست مواقف مبدئية ثابتة. فقد تغُضُّ تلك الدول الطَّرْف عن الحكم الفردي، وانتهاكات حقوق الإنسان عند دول تقتضي المصالح الاقتصادية للدول الكبرى غضَّ الطرف عنها، وقد تتساهل تلك الدول الكبرى في وسائل الديمقراطية وأشكالها، وتكتفي بوجود مجالس عن طريق التعيين، وقد تكتفي بقيام هيكل ديمقراطي، يستوفي الشكل بالتعددية الحزبية وبالانتخابات الشعبية، ولكنه سرعان ما يُفرَّغ من مضمونه، ويصبح إطاراً أجوف.

وبيَّن أن الديمقراطية الغربية لم تنشأ ومعها حقوق الإنسان فجأة، بل سبقتها مراحل تمهيدية، أخذت تكتمل بالتدريج، ولم تنشأ من فراغ، لكنها جاءت نتيجة تطوُّر تاريخي قامت له أسباب وعوامل، وانبنت عليه مفاهيم ومبادئ، فكيف تُفرَض هذه المفاهيم والمبادئ على أمم ودول أخرى من عَلٍ فرضاً قسرياً، دون أن تتهيأ مقوّماتها وأسبابها؟ ودون أن تقوم العوامل التي توفِّر البيئة المناسبة لوجودها، ودون أن تتطور تطوراً ذاتياً داخلياً من صميم ثقافة الأمة وتراثها ودينها، والدين من أهم عوامل هذه الأنظمة الثقافية والاجتماعية.

وتابع حديثه، فذكر أن الدول الأجنبية تحمي أجساد الأقليّات الدينية أو العرقية، ثم تصادر أرواحها وثقافتها ومقوّمات شخصيتها، وتفرض عليها القبول بأفكار ومبادئ، تخالف تعاليم دينها وخصائص قوميتها، وبذلك تحميها من ناحية، وتقمعها وتدمِّرها من ناحية أخرى.

ومضى في حديثه قائلاً وما أحسن ما قال:

«وتكثر الأسئلة التي تواجه المتحدِّثين عن الديمقراطية وحقوق الإنسان، وتشتدّ حيرة المتسائلين والذين يحاولون الإجابة معاً. فلو أخذنا مثلاً على ذلك موضوع (الخمار)، أو ما يسمى خطأً (بالحجاب)، لوجدنا أننا لا نملك أنفسنا من التساؤل: إذا كان (الخمار) حقاً رمزاً دينياً فهل يجوز منع الفتيات والنساء من ارتدائه، فيُحْرَمْن من ممارسة حريتهن الدينية، وتُصادَرُ منهن حريّةُ العقيدة التي تضمنتها المادة الثامنة عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وهي

التي نصَّت على أن «لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة، وإقامة الشعائر، ومراعاتها، سواء أكان ذلك سراً أم مع الجماعة».

فإذا كانت هذه الحقوق والحريات تنطبق على تعليق حُليّ الصليب على صدور المسيحيات، وتعليق حلية نجمة داود على صدور اليهوديات، أفلا تنطبق على ارتداء المسلمات (الخمار)؟ وإذا مُنعت هؤلاء الفتيات من ارتداء (الخمار) فهل تُمنع من ارتدائه أيضاً النساء الأوروبيات والأمريكيات، في القرى والمناطق الريفية والمجتمعات الصغيرة في أوروبة والأمريكيتين؟ وهل تُمنَع الكاهنات والراهبات منه كذلك؟ فلماذا تجد بعض المجتمعات الأوروبية والأميركية هذا (الخمار) غريباً، على حين نرى كثيراً من مرتدياته هنَّ من أهل تلك المجتمعات نفسها ويَعِشْنَ بينهم. أليس الخمار وتغطية الصدور وإدناء الجلابيب إذن تراثاً إنسانياً عامّاً، في كثير من العصور والبيئات وليس ـ في حقيقته ـ شعاراً مقصوراً على المسلمات وحدهن؟ وفي هذه الحالة ألا يكون الحجاب رمزاً اجتماعياً وليس رمزاً دينياً؟.

وهذا يقودنا إلى التساؤل: هل حقوق الإنسان تسمح بحرية التعرِّي ولا تسمح بحرِّية الاحتشام؟ تسمح بحرية الأُزُر القصيرة للنساء (الميني والمايكرو) وحرية لبسهنَّ ملابس سباحة من قطعتين صغيرتين (البكيني) وحرية تعري الصدور في الشوارع والمركبات (مثل الحكم القضائي الذي صدر في شهر أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤م للسماح بركوب النساء القُطُر في نيويورك وهن عاريات الصدور) بل حرية العُرْي الكامل للنساء وللرجال في شواطئ خاصة أصبحت تتكاثر في بعض البلاد، هل تسمح حقوق الإنسان بكل ذلك ولا تسمح بالخمار والملابس السابغة للنساء، وهما كما ذكرنا تراث إنساني عام، لا يزال شائعاً بين النساء في كثير من بيئات العالم؟.

أليس في هذه التفرقة دليل صارخ على ازدواجية المعايير التي تستبد بها الدول الكبرى، فتطبِّقها على مَنْ تشاء حين تشاء، وتُمسك عن تطبيقها على

آخرين في أوقات أخرى؟ وهي تفعل كل ذلك بحجة واحدة: باسم الديمقراطية وحقوق الإنسان في الحالتين: حالتي التطبيق وعدمه. وما يقال عن الخمار، يُقال عن أمور أخرى لا سبيل إلى تعدادها، ولا إلى الإسهاب في تفصيلاتها، مثل الطلاق الذي كان الأوروبيون والأمريكان ـ في القرن التاسع عشر الميلادي ـ يَنْبُزون به الإسلام والمسلمين، ويَعُدُّونه من المعايب، فأصبح الآن في أكثر أقطارهم متفشياً شائعاً يفوق كثيراً ما هو بين المسلمين. ومثل تعدد النساء للرجل الواحد، سواء في صورة تعدد الزوجات أو تعدد الخليلات، وهما في حقيقتهما مردُّهما إلى أصل واحد. ولكن هذا التعدُّد في الإسلام يُخْرِج الزوجة الثانية من السراديب المظلمة، والأبواب الخلفية والتستُّر، إلى النور والوضوح والتنظيم، والاعتراف بمكانتها الاجتماعية، شأنها شأن الزوجة الأولى. فكيف يكون هذا التعدُّد مخالفاً لحقوق المرأة، ويكون نقيضُه في تعدُّد الخليلات وإباحة العلاقات والممارسات الجنسية خارج نطاق الزواج من الأمور المسكوت عنها، التي تقرّها حقوق المرأة لمجرَّد أن تعدُّد الزوجات من ثقافة مغايرة لثقافة تعدُّد الخليلات؟ ومثل هذا يقال عن استغلال جسد المرأة في جوانب الحياة المختلفة، كإظهارها في أوضاع مغرية في الإعلان التجاري، وفي عرض الأزياء، وفي تقديم المشارب والمآكل وهي شبه عارية في بعض المقاهي والمطاعم، وبرامج الرقص والتعرية في الأندية الليلية. هذه كلها ـ في زعمهم ـ حضارة يجب أن تنتشر وتسود، وهي ـ في زعمهم كذلك ـ من حقوق المرأة وحريتها التي هي جزء من حقوق الإنسان. ومن تابع الاختبارات التي تُجرى للفتيات والكشف عن أجسادهن وفحصها، من أجل قبولهن في تلك الأعمال، أدرك أنه لا يزال يعيش في عهد الرقيق وفي أسواق النَّخَاسَة. وهكذا تكون المرأة قد تردَّت في العبودية من حيث أرادت لنفسها الحرية[1].

الفصل الرابع: الإسلام والتفاعل الحضاري حوار أم صراع. ذكر المؤلِّف كثرة الدراسات التي تناولت حوار الحضارات، أو حوار الإسلام

---

(١) ص٦٠ ـ ٦٣.

والغرب، أو الحوار الإسلامي المسيحي، التي هي عناوين لموضوع واحد، أو لموضوعات متقاربة متداخلة، ويعلّل إعادة طرحه لأنه جدير بإعادة القول فيه، والصبر عليه، ومداورته لتوسيع نطاق المتفهِّمين له، والمقتنعين به من الجانبين، ويوضّح أن الحوار قديم قِدَمَ وجود الشعوب ذات الحضارات المتجاورة، بحيث كانت دائماً تتبادل المعارف والخبرات والسِّلَع وأنماط الحياة من: سلوك وملبس ومأكل، وطُرُز عمارة وأثاث، وتستعير الألفاظ والعبارات وتقاليد المجتمع، فتصبح جزءاً من مفردات لغاتها وأساليب تعبيرها، ولولا تغاير الشعوب واختلاف الحضارات ما كان لشيء من ذلك أن يحدث. ومن أجل هذا خلقنا الله شعوباً وقبائل لنتعارف. ولو شاء الله سبحانه لجعلنا أمة واحدة.

وأشار إلى مَنْ يرى أن العلاقة بين الثقافات والحضارات علاقات صراع لا ينتهي إلاَّ بغلبة ثقافة وحضارة بعينها وسيادتها على الثقافات والحضارات الأخرى.

وحين يتحدَّث المؤلِّف عن المسلمين في عصرنا، فهو يقرن بهم العرب لتداخل ما بينهم، ولأن المجتمعات الأخرى لا ترى في العرب إلاَّ المسلمين.

وأشار إلى سقوط الحوار السياسي والاقتصادي بين الغرب والعرب بالتدريج، لتشتُّت العرب وتفرُّقهم، وقال: «ولم يعد من قيمة للعرب مجتمعين أيُّ وزن عند الغرب، فأخذوا يتعاملون معهم فُرادى متفرِّقين، فدبَّ الضعف في الجسم العربي حين أخذت أعضاؤه تتساقط متتابعة. وقد حذَّر بعض المفكرين والمثقفين من هذه النتيجة منذ أن بدأ الانفراد ثم الانعزال: حكومة حكومة. وبعد أن كنا نتظاهر ونحتج ونثور لما كان يحدث في الكونغو مثلاً... أصبحنا نشاهد الأحداث الدامية في عمق بلادنا من خلال التلفاز، ونحن مرتخون على مقاعدنا نتفرَّج على شهدائنا وهم يتساقطون، كأن الأمر لا يعنينا، وإن تظاهر بعضنا بإصدار البيانات الجوفاء، والاستنكار والتوسُّط، ونحن في الحقيقة لا نكاد نفعل شيئاً، بعد أن سُلبت إرادتنا وعزيمتنا منا، وأصبحنا رهينتين عند مَن

يصنع القرار لنا»[1].

ويتساءل: كيف نستطيع إقامة علاقات ثقافية بين أوروبة والبلاد الإسلامية، وما مستقبل هذه العلاقات؟ فرأى بعد إيراده اقتباسات اتخذها مدخلاً للإجابة عن هذا السؤال أن الفهم الصحيح للفريق الآخر: لتاريخه وحاضره ولتراثه وثقافته، هو أساس التفاهم، وأنه لا تفاهم بغير فهم، ولا يكون الفهم صحيحاً إلاَّ إذا تحلَّى بروح العدل والإنصاف والموضوعية، لأن كثيراً من محاولات الفهم، هي محاولات تؤدي إلى فهم سقيم قائم على الهوى والغرض، ولا بدَّ من الجهر بالفهم الصحيح، وإشاعته وإعلانه، ليصبح قادراً على مد جسور الثقة، وقنوات التقارب بين هذه الشعوب.

ورأى أن هذا لا يكفي، ولا يُتاح له التأصيل والتأسيس إلاَّ إذا توافرت له عوامل أخرى، من أهمها: ما يمكن أن يُسمَّى بتوازن المصالح، وفي مقدمتها مصلحة الأمة في تحقيق ذاتها، وفي حرية تصرفها في ثرواتها، وفي الاعتراف بلغتها وثقافتها وعقيدتها، بعيداً عن محاولات تذويب تلك الذات وطمس معالمها، وبعيداً عن فرض ثقافة الآخر وطغيان لغته ومصطلحاته ومفاهيمه.

ورأى أيضاً أن تُنقَّى الكتب المدرسية وكتب التاريخ من روح التعصُّب والاستعلاء العرقي والنظرة الاستعمارية، وأن تُبْعَد عن الإثارة وزرع الأحقاد، دون جَوْرٍ على وقائع التاريخ، ولا حذف شيء من حقائقه، فتلك الوقائع والحقائق أصبحت ملكاً للماضي الذي لا سبيل إلى تغييره، وحذفها عمل من أعمال التزوير والتزييف، لا يقلُّ نُكراً عن إقحام وقائع لم تقع، وإضافة أحداث لم تحدث، ويضرب مثالاً على ذلك الحروب الصليبية التي أُغفل ذكرها.

وختم الفصل بالعودة إلى الحديث عن تبادل المصالح الذي يُحْدِث التوازن بين طرفي معادلة الحوار والتعاون، وقال: «ولا بدَّ لحدوث هذا التوازن

---

(١) ص ٧٢ـ٧٣.

من وجود قوة وراءه، والقوة الوحيدة للعرب في الوقت الحاضر تتمثَّل في التضامن وجمع الكلمة وتوحيد الصف. وبذلك يعود للحوار حرارته وقوته. . . ولا يكون ذلك إلاَّ إذا قامت بهذه الرسالة هيئة أو مؤسسة أو منظمة عربية مشتركة أعضاؤها من ذوي الخبرة والتصوُّر الصحيح والرؤية المستقبلية السليمة، تدعمها الحكومات العربية، دون أن تُملي عليها هذه الحكومات علاقاتها المتقلِّبة فيما بينها، ولا علاقاتها الخارجية، وعلى أن تُترك لها حرية التحرُّك في نطاق المصالح القومية»[1].

الفصل الخامس: الاتحاد الأوروبي والعرب. وقد مهَّد للحديث في هذا الموضوع بالحديث عن العلاقة بين أمريكة والاتحاد الأوروبي، فأبان أن كلاًّ منهما ينظر للآخر بتوجُّس، يجمعهما ويفرقهما المصالح المشتركة، ولفت الانتباه إلى سيطرة أمريكة على نفط البلاد الخليجية بعد حرب الخليج الأخيرة، مما يمكِّنها من أن تتحكم في حاجة أوروبة إلى النفط، وأشار إلى أن مدى نجاح الاتحاد الأوروبي مشكوك فيه، إذ أن عوامل النزاع والخلاف والتنافس قائمة بين أقطاره ودوله.

ثم تساءل كيف تكون العلاقة بين الاتحاد الأوروبي والعرب؟ وهل من المستطاع أن تقوم هذه العلاقة غير متأثّرة ـ من الجانبين ـ بذكريات التاريخ ورواسبه الدينية والثقافية؟ وذكَّر بمحاكم التفتيش والقتل الجماعي والتنصير القَسْري والتهجير في الأندلس، والاستعمار والاستيطان على مدى خمسة قرون، وتمزيق الوطن العربي الواحد في بلاد الشام، وإقامة حدود مصطنعة في المشرق والمغرب العربيين، وتشويه الإسلام في كتب التاريخ والتلفاز وأفلام السينما في أكثر البلدان الأوروبية.

وأشار إلى عوامل قرَّبت بينهما منها: حاجة أوروبة إلى النفط خاصة عام ١٩٧٣م و١٩٧٩م، فأخذت تتقرَّب من العرب وتستميلهم، ومنها: أن الذاكرة

---

(١) ص٨٧.

التاريخية والثقافية العربية كانت دائماً ضعيفة، سرعان ما تنسى الماضي المظلم ـ مهما يكن قريباً ـ بإساءاته ومظالمه، ويشير صراحة إلى أن بعض المسؤولين والمثقفين العرب، كانت تُسيِّرهم عُقَد النقص تجاه الدول التي استعمرت بلادهم، وكانوا يرون فيها رمز الرِّفْعة والتقدّم، ولم يكتفوا بالتقرب منها والتزلُّف إليها، بل أخذوا يتنافسون فيما بينهم ومع غيرهم من أبناء الأقطار الأخرى في تفضيل لغة مستعمر سابق لوطن على لغة مستعمر سابق لوطن آخر. وقال: «كل ذلك والأصالة العربية في منأى عن هذه المناقشات، فقد كانت اللغة العربية والثقافة الإسلامية لا ترقيان عندهم إلى مستوى الدخول في هذا المعترك!!»[1].

ثم عاد إلى السؤال الذي طرحه: كيف تكون العلاقة بين أوروبة والعرب؟ فذكر قبل الإجابة أن كل علاقة سليمة بين طرفين لا بدَّ أن تقوم على أسس من التكافؤ والنديّة، ولا يعني ذلك بالضرورة التساوي أو التطابق، بل يكفي قَدَرٌ من التوازن في القوى أو في المصالح وتبادل المنافع، والمنفعة لا تقاس بقيمتها في ذاتها، وإنما تقاس بمقدار الحاجة إليها، ولا بدَّ أن تكون منيعة لا تُنال دون مقابل، حتى لا تفقد قدرتها على إحداث التوازن، وهذه هي الحال الآن بين البلاد العربية وأوروبة وغيرها من القوى مثل الولايات المتحدة.

واستشهد المؤلِّف على هوان العرب بقولٍ لرئيس الوزراء الإسرائيلي الأسبق إسحاق رابين في معرض تعليقه على المفاوضات الفلسطينية الإسرائيلية في واشنطن ـ إن على الفلسطينيين أن يتجاوبوا ويغيِّروا مواقفهم لأننا نحن (الإسرائيليين) في موقف العطاء!!، وهو كلام لا يُقال إلاّ في حالة فقدان التوازن، وعدم وجود شيء يعطيه الطرف الآخر، حتى يقوى على المطالبة بمقابل له، ثم قال:

«بل لقد قال الرئيس السابق للولايات المتحدة ريغان ـ وأيَّده الرئيس بوش

---

(١) ص٩٨.

وكرَّر تصريحاته ـ إن مصالح بلاده في هذا الجزء من العالم لم تتحقق في أي وقت مضى كما تحققت الآن. وهو يقصد بقوله (الآن) حالة الضعف والتمزق والتباعد بين أكثر الحكومات العربية وأقطارها.

وكنت قد شاركت في ندوة عن السلام والحوار بين الأديان، وسمعت أحـد الكردينالات البارزين يقول في حفل الختام الصباحي: إننا نحن (في الفاتيكان) وإخوتنا الكبار اليهود نبني النظام العالمي الجديد. أجل، هذه هي الحقيقة. وهذا هو العالم الحقيقي من حولنا. لقد شارك في هذه الندوة ما يزيد على ثلاثمئة شخص يمثِّلون أديان العالم وشعوبه، من بينهم عدد من المسلمين ومن العرب، لم يكن لهم من وزن إلاَّ وزن الأشياء الشكلية الفولكلورية للتصوير التلفازي وللإعلام بعماماتهم المختلفة الأشكال وعباءاتهم وجُبَبهم. ولذلك قال الكردينال ما قال»[1].

وانتهى ناصر الدين الأسد إلى القول بأن العالم من حولنا، وهو عالم يهودي مسيحي، لا في ديانته، فهما ديانتان سماويتان، ولكنه عالم يهودي مسيحي في ثقافته، وفي فكره المحرِّك لهذه الثقافة. وفي مصالحه التي يخطِّط هذا العالم لتحقيقها كاملة في المستقبل.

وهذا التمهيد الذي ذُكر هو أول الطريق للإجابة عن سؤاله، والخطوة الأولى في نظره: المعرفة الصحيحة لهذا العالم الذي تفرض علينا طبيعة العلاقات الاجتماعية ومتطلبات الحياة والتواصل أن نعقد علاقة به، وأن تكون معرفتنا شاملة للجوانب التاريخية والتكوينات الدينية، والتجمعات العرقية، والعوامل الاجتماعية والاقتصادية، فتؤلَّف جماعات للبحث ومؤسساته، على أن تكون الدراسات والبحوث موضوعية، بعيدة عن التعصب والتطرف، لتأتي مصوِّرة للحقيقة والواقع، فنستفيد منها حقاً، ونرتِّب عليها نتائجها ونبني عليها مواقفنا، مثلما فعل الأوروبيون.

---

(١) ص٩٩ ـ ١٠٠.

أما الخطوة الثانية في هذا الطريق الطويل، فهي وجوب إحداث نوع من توازن المصالح بيننا وبينهم، إذا تعذَّر الآن إيجاد نوع من توازن القوى، موضحاً أن أوروبة تحتاج إلينا لتحقيق مصالح أساسية لها عندنا، منها: النفط الذي تفيض أراضينا به، وحاجتها لتحقيق تسويق منتوجاتها في الأسواق العربية، وحاجتها إلى البلاد العربية لتأخذ منها المواد الخام بأبخس الأثمان، وتعيدها إليها مصنعة بأثمان باهظة.

وقال: «ومن أجل ما تقدَّم، كان من مصلحة أوروبة أن تبقى هذه البلاد مفكّكة ضعيفة، متنافسة غير متكاملة: في أوضاعها السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، تكمُن فيها عوامل الصراع والتناقض التي يمكن تحريكها واستغلالها، حين يصبح ذلك مفيداً للدول الأوروبية أو لبعضها»[1].

ثم تساءل: كيف نقيم علاقة مع غيرنا قبل أن نقيمها بيننا ومع أنفسنا؟ هل نعجز عن القريب ونفرِّط فيه، ونقدر على البعيد ونحرص عليه؟ والعلاقة بيننا نحن العرب أليست من صميم مصلحتنا؟.

ومضى في حديثه قائلاً: «فكيف لا نعمل على تحقيقها لنَقْوى بها من بعد ضعف، وننهض بها بعد طول عِثار، ونستطيع أن نقف أمام أوروبة موقفاً فيه شيء من التوازن والتكافؤ والندية؟ حينئذ سترنو إلينا أوروبة كما نرنو إليها، وستطلبنا كما نطلبها، وسنأخذ منها كما تأخذ منا»[2].

ورأى أن من تمام أسباب التوازن أن يكون لنا نظامنا العربي الواحد، وليس أنظمة مختلفة.

الفصل السادس: الشراكة الثقافية والاجتماعية والإنسانية الأوروبية المتوسطية. وفي هذا الفصل لم يتناول الموضوع في عمومه من بداياته، إنما

---

(١) ص١٠٣.
(٢) ص١٠٤.

قصد به استئناف مرحلة زمنية محددة هي (ما بعد برشلونة) ولذلك تجيء أفكار هذا الفصل وأحكامه محصورة في أحداث هذه المرحلة ومعطياتها، فإذا ما تغيَّرت الأحداث والمعطيات بعد حين، كان لا بدَّ أن تتغيَّر معها الأفكار والأحكام.

ودراسة هذا الفصل محصورة أيضاً موضوعياً في نتائج اجتماع برشلونة، أو بما سُمِّي (إعلان برشلونة)، والمبادئ التي تضمنها هذا الإعلان. وهي مبادئ معتمدة اعتماداً أساسياً على (الورقة التي أعدَّها الاتحاد الأوروبي) التي بيَّنت «أن الهدف الاستراتيجي الأساسي لهذه السياسة هو العمل على إيجاد منطقة للأمن والاستقرار في حوض البحر الأبيض المتوسط، وهو هدف يستوجب الإسراع في التفكير في وسائل تنفيذه من خلال الشروع في إقامة أنماط جديدة من الشراكة الأوروبية المتوسطية، تمهيداً للوصول إلى إنشاء منطقة للتجارة الحرة في حوض المتوسط بحلول عام ٢٠١٠م. . ».

وقد ناقش المؤلِّف القضايا الواردة في (إعلان برشلونة) من خلال ندوة الجامعة العربية (ما بعد برشلونة) عام ١٩٩٦م التي ورد فيها تعبير (العلاقات العربية ـ الأوروبية) الذي قال فيه المؤلِّف: «وهو تعبير يُغري بالتأمل في صيغة الشراكة حين سُمِّيت في إعلان برشلونة: بـ(الشراكة الأوروبية المتوسطية) وسُمِّيت في موضوع آخر بـ(المبادرة الأوروبية المتوسطية). . . وهي صيغ تُثْبت لفريق انتماءه (الأوروبي) وتُغْفِل للفريق الآخر انتماءه (العربي). . . وكل من يقرأ العبارات السابقة وأمثالها في (إعلان برشلونة) يلحظ بوضوح لهجة التعالي من الفريق الأول [الأوروبي] وعدم التكافؤ أو النِّديَّة بين الفريقين. وهو عامل لا يُعين على بدء الحوار أو استمراره، ولا على الدخول في شراكة حقيقية»[1].

---

(١) ص١١٣ ـ ١١٤.

ويقترح المؤلِّف أن نتقدم إلى (ما بعد برشلونة) بالخطوات الثلاث الآتية:

١ ـ البدء قبل أيّ أمرٍ آخر ـ بتنظيم البيت العربي من داخله، وجمع كلمة أهله، وتوحيد صفوفهم، والدخول في أي حوار أو شراكة كتلةً (عربية) واحدة متماسكة، حتى لو اقتصر الحوار أو الشراكة على دولة عربية مفردة، أو عدد من الدول، فإن عليها أن تحمل معها صفتها (العربية) وأن تكون في مسيرتها مرتبطة بعمقها (العربي).

٢ ـ إذا كنا لا نستطيع الآن أن نتكافأ مع غيرنا في القوة العسكرية والتقدم العلمي، فإنّ أمامنا فرصة التكافؤ والتوازن في المصالح. إذ أن توازن المصالح الحقيقي هو الذي يضارع توازن القوى، ولا قيمة لأي شراكة بين مَن هم في موقع التعالي ومَن هم في موقع الدُّونيَّة. وحين نمسك بأزِمَّة أمورنا بأيدينا، نستطيع أن نحافظ على مصالحنا: سواء أتمثَّلت تلك المصالح في امتلاك مواردنا الطبيعية وإدارتها وخاصة النفط، أم في أسواقنا واقتصادنا وحمايتها من الانتهاك.

٣ ـ العمل على صياغة مشروع نهضة عربي متكامل، ندخل به في الخطاب الإنساني العالمي، ونتفاعل معه، ويكون مستمدّاً من حقيقة أمتنا، وفي الوقت نفسه مواكباً لروح العصر وتطلُّعات المستقبل.

الفصل السابع: الهوية والعَوْلَمَة. وفي بداية هذا الفصل وهو الأخير، عرض لعدة تساؤلات منها: هل العولمة ظاهرة جديدة مستحدثة، أم أنها لفظ جديد للتعبير عن واقع قديم كان ملازماً لجميع الإمبراطوريات العظمى التي استخدمت قوتها ـ خلال عصور التاريخ ـ لبسط نفوذها ونشر مبادئها وتحقيق مصالحها؟، وضرب أمثلةً لذلك كالسيطرة الرومانية، والاستعمار الإنكليزي.

ومن تساؤلات المؤلِّف: هل العَوْلَمة[1] في صورتها المعاصرة هي

---

(١) يقول المؤلف: «لا أشعر بالحرج من استعمال مصطلح (العولمة) ومن تأصيله=

الأمْرَكة؟، وإذا كانت كذلك هل هي من أنواع الاستعمار الجديد الذي يتحقق دون جيش محتل؟، وهل تتناقض العولمة مع الديمقراطية ومع التعددية الثقافية والتنوع الحضاري؟ إذا كانت تتناقض مع كل ذلك بحكم محاولتها السيطرة والسيادة والانفراد، وبحكم نشرها نموذجاً واحداً ونمطاً بعينه في الاقتصاد والثقافة والاجتماع ـ وهما نموذج ونمط ينتميان إلى حضارة واحدة في مجموعها، بل إلى مجتمع واحد ـ فما موقف الدولة العظمى (الولايات المتحدة الأميركية التي يربط بعضهم العولمة بها) التي طالما دعت إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان، وفرضت على الدول التي تنتقص منها أنواعاً من العقوبات مثل الحصار والمقاطعة؟ أليس هذا مثلاً من أمثلة ازدواجية المعايير؟ .

ثم وقف عند قضية المصطلح، فالعولمة: شأنها شأن (الحداثة) و(الخَصْخَصَة أو التخاصيّة) و(النظام العالمي الجديد) وبعض المصطلحات الأخرى الشائعة منذ سنوات. التي لا تزال يكتنفها الغموض، والتي يذهب بعض النقاد والمحللين الاجتماعيين مذاهب مختلفة في فهمها وتعريفها وتفسيرها، ولذلك تأتي أحكامهم أحياناً غامضة ومتباعدة، بسبب غموض منطلقاتهم واختلاف هذه المنطلقات.

وقال المؤلِّف في العولمة: «والعولمة في أصلها اقتصادية، قائمة على إزالة الحواجز والحدود أمام حركة التجارة، لإتاحة حرية تنقل السلع ورأس المال. ومع أن الاقتصاد والتجارة مقصودان لذاتهما في العولمة إلاَّ أنها لا تقتصر

= في اللغة العربية. إذ إن الوزن الصرفيَّ (فَوْعَلَ) فعلاً واسماً ـ هو من أبنية الموازين الصرفية. ومن الشواهد على ذلك: حَوْقَلَ الرجل: ضَعُفَ، ومصدره السماعي حيقال، أما مصدره القياسي فـ(حوقلة). وقالوا: كوكبة، في الاسم. ومما جاء على وزن فوعل: الفَوْلَف: كل شيء يغطِّي شيئاً، وفَوْقَل: للحجل، وشوشب: اسم للعقرب، ولَوْلَب: لولب الماء. والنَّوْرَج والنورجة. ومن كلام المُحْدَثين: قولبة، وبلورة، وحوسبة. وما جرى على كلام العرب فهو من كلام العرب، ص١٢٦.

عليهما وحدهما، وإنما تتجاوزهما إلى الحياة الثقافية والحياة الاجتماعية بما تتضمنانه من أنماط سلوكية ومذاهب فكرية ومواقف نفسية، وكل ذلك هو الذي يصوغ هوية الشعوب والأمم والأفراد»[1].

وأشار إلى تخوُّف كثير من الدول التي لم تصل إلى مرحلة القوة الاقتصادية من خطر العولمة، وأيضاً الدول المتقدمة، فالدول الأوروبية تقوم ببعض الاعتراضات التي تحسّ أن العولمة لمصلحة الولايات المتحدة بسبب ضخامة اقتصادها وقوتها السياسية والعسكرية، فتستطيع بكل ذلك أن تفرض إرادتها، وتذلّل كثيراً من العقبات التي تعترض نشر نموذجها الاقتصادي والاجتماعي وسيادتها الثقافية.

ومن العناصر والمكوِّنات التي تؤدي إلى العولمة يذكر منها المؤلِّف: فرض اتجاهات معينة على الدول التي تعاني الضعف في اقتصادها كبرامج الإصلاح الاقتصادي، ونقل ملكية مؤسسات الدولة إلى القطاع الخاص، ورفع الدعم عن بعض المواد الأساسية، وفرض ضريبة المبيعات، ورفع الدعم عن المواد الأساسية[2].

ونبَّه إلى استشعار بعض الدول الأوروبية خطر العولمة ورأيها أنها مرادفة للأمركة.

وختم كتابه بالقول:

«ونحن نميل إلى أن العولمة، كالحداثة، إنما هي ظاهرة العصر وسِمَتُه، وأن الوقوف في وجهها أو محاولة تجنُّبها أو العزلة عنها، إنما هو خروج على العصر وتخلُّف وراءه. وعلينا أن نسارع إلى دراسة عناصر هذه العولمة وفهم مكوِّناتها، والتنبُّه لاتجاهاتها. ثم علينا أن نتعامل معها من موقع الثقة بالنفس

---

(١) ص١٢٦ـ ١٢٧.

(٢) أقول: وهذا ما بدأتْ به بعض الدول العربية.

والإدراك العميق لخصائص ثقافتنا واستخراج كوامنها الأصيلة وجواهرها الحقيقية، وتعريضها للتفاعل مع تلك الثقافة العالمية الوافدة: أخذاً وعطاءً. ولا يجوز لنا أن نقف مكتوفي الأيدي، عاجزين عن القيام بعمل حقيقي وفعل أصيل، ثم نتخبَّط في ردود أفعال آنيّة تلفُّنا دُوَّامتها، فندور حول أنفسنا حتى يصيبنا الدُّوار. أليس هذا التخبُّط والعجز هما اللذين أصابانا في مواجهتنا لقنوات البثِّ الفضائية العربية والقمر الصناعي العربي، بالرغم من كل الدعوات والنداءات إلى وجوب إعداد البرامج الثقافية والعلمية والترويحية التي تبني شخصية الأمة وتلبِّي حاجتها إلى مواكبة العصر، وتقف في وجه السيل الهادر الذي يهجم علينا من القنوات الفضائية الأجنبية. ألم تكن النتيجة مخيِّبة للآمال؟ فقد امتلأت قنواتنا الفضائية بالغناء الذي تمجُّه أذواق الكثيرين منا، والرقص والبرامج الترفيهية الهزيلة، واجترار الأفلام السينمائية العربية القديمة، إلاَّ ما ندر من البرامج، وهذا النادر عليه مآخذ بالرغم من مظهره.

إن دعوتنا إلى التفاعل الثقافي مع العولمة: أخذاً وعطاءً، دون وَجَل ومن موقع الثقة بنفوسنا وبثقافتنا وبحضارتنا، إنما تستلزم القدرة على الإسهام والمشاركة، وذلك يتطلَّب أن يكون لدينا ما نسهم به ونشارك.

فهل نستطيع أن نصل إلى تكوين إطار عام أو خطوط عريضة لمشروع ثقافي حضاري، ندخل به في الخطاب العالمي الثقافي والحضاري، ونتفاعل مع هذا الخطاب بمشروعنا ونتعامل معه ـ وهو تساؤل أثرناه في الفصل السابق ـ إن كان هذا ممكناً فإننا نستطيع، حينئذ، أن نأخذ من العولمة ما نريد، وما نحتاج إليه، وأن نعطي بالقدر المُتاح مهما يكن ضئيلاً[1]. وبذلك ندخل في موكب

---

(١) ينكر بعض الباحثين إمكانية الانتقاء من بين عناصر الحداثة والعولمة وتجزئتهما والجمع بين عناصر معينة منهما وبين عناصر حية نامية من التراث، وذهبوا إلى أن الحداثة كلٌّ لا يتجزّأ. وقد خالفهم في هذا الرأي آخرون. ولا يزال الحوار في هذا الموضوع سجالاً بين الجانبين.

العولمة أخذاً وعطاءً. وليس هذا من قبيل الخيال ولا هو حديث خرافـة، فقد سبقتنا إلى تحقيقه دول متعددة احتفظت بثقافتها وبأصالتها وتفاعلت مع العولمة من أوسع الأبواب، ولنا في تجربة بعض بلاد الشرق الأقصى مثال نستطيع دراسته والاستفادة منه»[١].

* * *

---

(١) ص١٣٠ ـ ١٣١.

١٠ ـ نحن والعصر

مفاهيم ومصطلحات إسلامية

المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت
١٩٩٨م، ١١٥ صفحة ١٧×٢٤سم.

هذا الكتاب يضم خمسة فصول، تكاد تكون فصلاً واحداً لترابط موضوعاتها وتداخلها، وهي تدور على محاولة فهم ما يُشْكِل فهمه في العصر الحاضر من بعض القضايا الإسلامية، ومواجهة المتغيرات والمستجدات بفهم إسلامي يفسّرها، ويوضح بعض ما غمض منها، ويربطها بأحكام الإسلام وحقيقة تعاليمه، وبذلك كانت هذه الفصول محاولة لمخاطبة عقول غير المتخصصين في الفقه وعلوم الشريعة، وهي أيضاً محاولة لمخاطبة غير المسلمين ـ ولاسيَّما الأجانب ـ والوصول إلى مراكز الفهم والإقناع عندهم، وهذا الكتاب متمِّم لكتابه (تصورات إسلامية).

الفصل الأول: نظام الحكم في الإسلام. تناول فيه حملات المطاعن والتشويه التي تشنُّها بعض الدول وأهل السياسة والثقافة ووسائل الإعلام فيها على الإسلام والمسلمين، واتهامهم بالتطرف والإرهاب، وإغفال الإرهاب الصهيوني، والتطرف والإرهاب في بعض الطوائف المسيحية في الولايات المتحدة الأمريكية.

ثم يقول المؤلِّف: «ثم نشأت لفظة الأصولية، وهي لفظة دسُّوها علينا ترجمة لما في لغتهم من مصطلح لظاهرةٍ نشأت عندهم ـ لا عندنا ـ ثم عمَّموها علينا، بل كادوا يحصرونها فينا، وهي عندنا نسبة إلى علم من علوم ديننا يعتمد عليه الفقه كله، ولا يكون إلاّ به، ولكن اللفظ سُرِّب إلينا. فابتلعناه، وأخذنا

نردِّده، واختلطت عندنا المعاني، ثم نسينا المعنى الأصلي في علومنا وتراثنا. ومن هنا كان خطر (المصطلح) فهو يأتي معبَّأً بالمعاني، مشحوناً بالمضامين التي تُغَرِّب النفس وتقتلع الفكر من منابته وأصالته، لترمي به في مهاوي الضياع»[1].

ويسترسل المؤلِّف في حديثه، ويرى أن نردَّ على تلك المطاعن والحملات، ونحن في عصر الاتصالات الفضائية والمعلومات الإلكترونية والتكنولوجيا المتطورة، بأن نَلِج في هذا العالم بقوة وصراحة، وأن نتوجه إلى الخطاب العالمي بمشروعنا الحضاري، وذلك بعرض الحقيقة ناصعة، وباستعمال لغة العقل، وبالأسلوب الموضوعي، وعلى مستوىً من الثقة بالنفس وبالأمة وبدينها وحضارتها، ومن منطلق التكافؤ والنِّدِّية، دون الانزلاق إلى الشعور بالنقص والضَّعة، ولا إلى الشعور بالتبجُّح والاستعلاء، ودون الوقوع في متاهات التسويغ (التبرير) أو الوقوف موقف الدفاع، وإنما بحسبنا أن نبسط الحقيقة بكل ما تحمله كلمة (بسط) من معاني الشرح والتوضيح والتبسيط أو التيسير، حتى تصل إلى غيرنا بعيدة من تعقيدات المصطلحات وتفريعات المذاهب والآراء الفقهية.

وعلينا أن نقدم بين يدي ذلك بمسائل منها: أن الحكم العلمي النزيه على الإسلام، هو الذي لا يقتصر على التربُّص بأخطاء التطبيق، ولا بتصيُّد عيوب الممارسات، فسوء تطبيق المبدأ لا يعيب المبدأ نفسه، ولكنه يعيب الذين طبَّقوه.

والابتعاد عن المصطلحات والألفاظ التي توقع في الارتباك، وتؤدي معاني متناقضة مثل (الاشتراكية)، حيث شاعت في بلادنا بدعة الاشتراكية[2]،

---

(١) ص١٤.

(٢) ودعاوى أن الإسلام دين الاشتراكية، فالإسلام نظام متكامل للحياة، قد تشترك فيه ملامح من أنظمة أخرى، ولكنه يقيناً يختلف عنها في مجموعه اختلافاً أساسياً.

و(السلام) حين أصبحنا مصابين بحمّى السلام. وأسقطنا البديل أو الخيار العسكري، اتخذنا الدين وسيلة لترويج دعوتنا، فأصبح الإسلام هو دين السلام، وهو كذلك حقاً، ولكن: أي سلام، ولمن؟ للمعتدي الذي يحتلُّ الأرض، والذي سيبقى يحتل جزءاً كبيراً منها.

ثم بدأ بموضوع (الحكومة الإسلامية) وبيان معناها وطبيعتها، وذكر أنه لا يوجد في الإسلام رجال دين، وأوضح أنه ليس في القرآن ولا في السنة النبوية ما يمنع أيّ تسمية لمنصب الحاكم الأعلى ولا للقبه، فقد تكون هذه التسمية: رئيس الدولة، أو رئيس الجمهورية، أو ملكاً، أو سلطاناً، أو خليفة، أو أمير المؤمنين.

وقاده البحث إلى أمرٍ آخر وهو: طريقة اختيار رئيس الدولة أو تعيينه، وهو أمر لم يرد عنه أيضاً توضيحٌ في القرآن ولا في السنة النبوية، وقد انتهى المؤلِّف إلى أن طرق الترشيح للحاكم الأعلى، قد تعددت زمن الخلفاء الراشدين، ولكن طريقة تسلُّم هذا الحاكم لسلطاته كانت واحدة، وهي البَيْعة.

وهذه البيعة التي هي حق من الحقوق السياسية للمسلمين جميعاً اختلفت صورها أيضاً، وتُرك أمرها للمسلمين، بحسب ما تيسِّره لهم أحوالهم ووسائلهم. وذكر أنه ليست لوليِّ أمر المسلمين صفة مقدَّسة، وأبان أنه من الجائز في الشرع أن يختار المسلمون ما يناسب أحوالهم ويحقق غاياتهم من الطرق والصور، ومنها الانتخابات الحديثة والحياة النيابية ومجالسها، وذكر أن الشورى ركيزة من ركائز السلطة كما هو الحال في البيعة. وأن الشأن في الشورى كالشأن في البيعة، تركهما الله ورسوله دون تحديد لأُطُرهما أو لوسائلهما، ليختار المسلمون في كل عصر من الأُطر والوسائل والصور ما يناسب أحوالهم السياسية وأوضاعهم الاجتماعية، على أن المؤلِّف يورد أن الشورى غير مطلقة، بل هي محصورة في الأمور التي ليس فيها نص واضح قطعي الدلالة قطعي الثبوت: في القرآن أو السنة النبوية.

ثم فرَّق بين معنى الشريعة وبين الفقه، فقال: «فالشريعة الإسلامية ـ بما فيها من أحكام ومبادئ وتوجيهات وكلِّيات ـ إنما هي روح ومنهج فكري ونفسي، يستمدُّ منها العلماء والفقهاء القوانين التي تتمشّى مع الشريعة وتناسب حياة المسلمين، وإذا كانت الشريعة ـ بحكم طبيعتها العامة الواضحة ـ ثابتة، فإن القوانين الفقهية متغيرة، تتمشى مع القاعدة الفقهية: «لا يُنكَر تغيُّرُ الأحكام بتغير الأحوال» فيما يتصل بمصالح الناس واختلاف عاداتهم وأعرافهم باختلاف الزمان والمكان»[1].

وذكر قول بعضهم إلى تشبيه الشريعة الإسلامية بـ(الدستور) عند الأمم الأخرى، وتشبيه الفقه الإسلامي (وهو متغير) بالقوانين.

ويذكر أن الحكم في الإسلام هو نظام ثقافي حضاري كامل، لا يجوز أن تُفرض عليه مصطلحات ومفاهيم وأذواق من ثقافة أخرى، ويحكم عليه من خلالها. فالإسلام له مفهومه في المشاركة الشعبية في الحكم، واستعمال كلمة (الديمقراطية) قد يكون مضلِّلاً، وهي لفظة صُوَرُها متعددة ومختلفة في الغرب، لا يكفّ عن استعمالها وترديدها ـ متى يشاء ـ ويحاكم الآخرين ويحكم عليهم بمقتضاها. فالدستور البريطاني مثلاً غير مكتوب، ولكنه في فرنسة دستور مدوَّن عريق متوارث. والنظام في بريطانية مَلَكي، ولكنه في فرنسة والولايات المتحدة الأمريكية رئاسي. وطريقة انتخاب رئيس الجمهورية الفرنسية تختلف عن طريقة انتخاب رئيس الولايات المتحدة الأمريكية، ومجلس الشيوخ في الولايات المتحدة الأمريكية له تكوينٌ مختلف عن مجلس اللوردات ببريطانية، إلى آخر هذه الصُّوَر والأساليب المختلفة للمشاركة الشعبية في الغرب.

ثم انتقل المؤلِّف للحديث في موضوع حقوق الإنسان، الذي أصبح هاجساً مسيطراً يكثر ترديده، كما يكثر استغلاله وإساءة استعماله والتذرُّع به

---

(١) ص٣٢.

لأهداف أخرى، واكتفى باستشهاد مثالين يدلأن على كثير من الزَّيف في الديمقراطيات الغربية، وعلى انتهاك حقوق الإنسان. والقياس بمقياسين. الأول: منع المؤرِّخ البريطاني ديفيد إيرفينغ من دخول أسترالية، لأنه قال إن الاضطهاد النازي لليهود مبالغ فيه، كما قضت محكمة ألمانية بتغريمه (١٠) آلاف مارك، بعد أن نفى أن اليهود كانوا يموتون في غرف الغاز بمعسكر أوشفيتز.

الآخر: حكم محكمة شتوتجارت الألمانية على الكيميائي الألماني جيرمارشيرر بالسجن أربعة عشر شهراً، لأنه نفى قتل ملايين اليهود في العهد النازي، وتضاف إلى هذين المثالين أمثلة كثيرة لا سبيل إلى حصرها، منها قصة المفكِّر الفرنسي روجيه جارودي مع المحاكم الفرنسية، بسبب كتابه (الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية) قصة لا تزال قائمة، والتي تدل على أن الديمقراطية وحرية التعبير في البلاد الأوروبية والأمريكية شعاران، يقاسان بمقياسين مختلفين.

الفصل الثاني: الأقليّات في الإسلام. أبان المؤلِّف في مقدمته أن موضوع الأقليّات في الإسلام باب واسع، تدخل منه على الإسلام والمسلمين مآخذ وانتقادات كثيرة، تُظهر كلاً منهما بمظهر التعصُّب والتخلُّف، وانتهاك حقوق الإنسان، وأن بعض هذه المآخذ افتراءات مبعثها الجهل والعصبية، ولكن بعضها صحيح مردُّه إلى أخطاء في التطبيق المخالف لروح الإسلام، وهي أخطاء وقع فيها بعض الفقهاء فيما أصدروا من أحكام - ظنّاً منهم أنهم بذلك يرفعون من شأن الإسلام ويحمونه - ثم بالغ في تطبيقها العامَّةُ من المسلمين خلال العصور المختلفة.

وقال في لفظ (الأقليّات): «ونحن نستعمل لفظ (الأقليّات) على غير رضىً منا، فهو مصطلح غريب عن الإسلام وروحه، ولم يستعمله أحد من المسلمين الأوائل، وإنما كان التعبير الدالُّ على اليهود والنصارى هو (أهل الكتاب) كما في القرآن، و(أهل الذِّمَّة) كما في الحديث النبوي... ونحن

مضطرون إلى قبول مصطلح (الأقليّات) الغربي، ولكن لا بدَّ من التنبيه إلى أنه ومصطلح (أهل الذِّمَّة) غير متطابقين. لأن الإسلام ـ في روحه وجوهره ـ لا يقرُّ هذا النظام الغربي من وجود (أكثرية) و(أقليّة)...»[1].

أما (الأقليّات الدينية) في الدولة الإسلامية، فيذكر أن المصطلح الإسلامي الدالُّ عليها هو (أهل الذِّمَّة) وقد استعمله النبي ﷺ، واستعمله الخلفاء من بعده.

ويقول: «ويعرف كل مَن له بَصَرٌ باللغة العربية جمالَ هذا التعبير ودَلالته الرفيعة، وكرمَ هذه النسبة إلى ذمة الله ورسوله، ولكن المواطنين المسيحيين في الأقطار العربية أصبحوا ينفرون من هذا التعبير ويشعرون بالفضاضة منه، فأخذنا نستعمل بدلاً منه تعبير (غير المسلمين) تمشِّياً مع روح الإسلام، في ألاّ نسمِّي الناس أو نلقِّبهم بما لا يحبون»[2].

ويوضح المؤلِّف أن موضوع الأقليّات الدينية في الإسلام يتفرَّع منه عدد من الأصول الكبرى:

أولها: وَحْدة الإنسانية، أو وحدة النوع الإنساني: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ ﴾ [الحجرات: ١٣].

ثانيها: وَحْدة الدين من عهد نوح فإبراهيم عليهما السلام إلى رسول الله محمد بن عبد الله ﷺ: ﴿ ۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ ﴾ [الشورى: ١٣].

ثالثها: حرية العقيدة ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقد تكرَّر هذا المعنى في آيات كثيرة.

---

(١) ص٤٠ ـ ٤١.
(٢) ص٤١.

رابعها: العدل في التعامل ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ﴾ [النساء: ٥٨].

خامسها: الحرية والكرامة الإنسانية.

ومن خلال هذه الأصول الخمسة الكبرى تعايشت الأديان المختلفة في ظلِّ الإسلام في سماحة وأمن وطمأنينة. وتعايش غير المسلمين مع المسلمين ثلاثة عشر قرناً أو يزيد ـ لهم ما لهم وعليهم ما عليهم ـ في غير شؤون العقيدة والعبادات وما يتصل بهما من الأحوال الشخصية. ولأهل الذمة بعد ذلك حريتهم الكاملة في أمور عقيدتهم، مثل: أحوالهم الشخصية من زواج وطلاق، وقضاء فيما بينهم ومن عبادات وتعليم، على أن لا يكون في شيء من ذلك تهجُّم أو اعتداء على المسلمين.

الفصل الثالث: المرأة في الإسلام. وفي هذا الفصل عرض لنظرة الإسلام للمرأة، بعيداً عن نظرة بعض علماء المسلمين، الذين شاعت في كتاباتهم الصورة السوداء المظلمة للمرأة المسلمة، وبعيداً عن آراء الغرب عن موقف الإسلام من المرأة، وهي آراء تابعهم عليها كثير من المسلمين أنفسهم، على عادة المغلوبين في كل عصر وفي كل أمة، وبحكم مناهج التعليم ووسائل (الإعلام)، والمؤلِّف لم يتتبع هذه الآراء ويردَّ عليها. لأن ذلك يدخله في مماحكات ومساجلات يُغني عنها الموقف العلمي السليم، فعرض رأي الإسلام من القرآن والسُّنَّة وممارسات الصحابة، وابتدأ القول بأن الإسلام نظر إلى المرأة على أنها مساوية للرجل مساواة تامةً، في غير الأمور المتصلة بتكوينها الجسدي الأنثوي، وهي مساواة في الحقوق والواجبات، وأشار إلى أن الإسلام نظَّم شؤون المرأة، ووضَّح كثيراً من حقوقها. فنظَّم شؤون خطبتها حتى وهي مطلَّقة في عِدَّتها، ونظَّم شؤون زواجها، ونظَّم أمور الطلاق إلى غير ذلك في تنظيم دقيق، يحافظ على كرامة المرأة وحقوقها مما لم تعرفه المجتمعات السابقة على الإسلام، ولم تصل المجتمعات اللاحقة إلاَّ إلى بعضه في عهود قريبة.

وأشــار أيضاً إلى مشــاركة المرأة المسلمة مشاركة واسعة في الحياة السياســية والاجتماعية والعلمية، وحقُّها في ذلك مثل حقِّ الرجل. فالبَيْعـة والشُّورى والحرب، ورواية الحديث النبوي، وتفسير القرآن والتدريس، قام بها الرجال والنساء، ويقول: «هذه النظرة الإسلامية إلى المرأة تتمثل في نظام كامل يجب أن يؤخذ بمجموعه. ولا يجوز تقطيع أوصاله وتجزئته والحكم على بعض أجزائه منفصلة وحدها»[1].

فذكر من الأجزاء المبتورة التي يقف عندها طويلاً كثير من الناس موضوع الإرث في قوله تعالى: ﴿فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١٧٦]. فظنَّ كثيرٌ أن ذلك انتقاص من قدر المرأة ومن حقها، حين جعل نصيبها نصفَ نصيب الرجل، ولو قرأوها كاملة لعلموا أن هذه هي حالة واحد فقط من حالات الإرث المتعددة، وذلك في قوله تعالى في وارثِ الرجل الميت ﴿وَإِن كَانُوٓاْ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١٧٦]، فهذا النصف إنما يكون في حالة الإخوة إذا كانوا رجالاً ونساء، سواء أكانوا إخوة للرجل المتوفَّى أم من أبنائه، أما في غير ذلك فيتساوى نصيب الرجل ونصيب المرأة، أو يختلف نصيب كلٍّ منهما من الإرث، بحسب القرب أو البُعد في القرابة من الميت وبحسب عدد الوارثين.

ومن تمام هذا الموضوع، وبيان الحكمة في تخصيص النصف للأخت، ذكر أن الإسلام يرى أن الرجل مسؤول عن رعاية المرأة والإنفاق عليها إذا كانت زوجة، ولو كان لها ثروتها الخاصة بها. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤].

ثم أدار كلاماً طويلاً حول الحديث النبوي: «.. يا معشر النساء ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للُبِّ الرجل الحازم من إحداكن...» والحديث

---

(١) ص٦٣.

الآخر: «لا يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» ورأى أنه لا يُلْتَفت إلى ما رتَّبه عليه بعضهم من أحكام على المرأة بالانتقاص من شأنها، وبعدم تولّيها مناصب الولاية والقضاء.

وطاف حول موضوع تعدد الزوجات، وبيَّن أن نظام تعدد الزوجات إلى غير حدّ، كان معروفاً متَّبعاً في أكثر الديانات والدول السابقة، فالإسلام لم يكن هو الدين الذي بدأ التعدد، إنما هو الذي جاء بالتحديد، وأوضح أن نظام تعدد الزوجات يشترط العدل المادي في الإنفاق وفي المعاملة، وإن لم يشترط العدل في المشاعر التي لا يملكها البشر. وبهذا تكون المرأة زوجة شرعية لها مكانتها في المجتمع، ولها حقوقها الشرعية الكاملة، وليست خليلة سيئة السمعة، ساقطة المكانة في المجتمع، تجرُّ على نفسها وخليلها وعشيقها الفضائح، بحيث تلوك الصحف - في عصرنا - سمعتيهما وتطيح بأصحاب المناصب العالية منهم.

وانتقل إلى موضوع الحجاب، وأوضح أنه ليس في الإسلام زيٌّ خاصٌّ بالمرأة، وإنما فيه أوامر تدعو إلى احترام جسدها بعدم التبرُّج والتعرِّي، وعدم عرض مفاتنها، ووجوب ارتداء الملابس الساترة، وقال: «فلماذا لا نترك لكل ثقافة ولكل مجتمع أن يكون لنسائهما من الملابس والأزياء ما ينتمي إليهما وينتميان إليه؟ أليس من الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان أن نترك هذا الاختيار لكل ثقافة ومجتمع، دون أن نسخر من الخمار أو الحجاب أو نمنعهما إذا اختارتهما بعض الثقافات والمجتمعات؟ أو إذا اختارتهما بعض النساء في تلك المجتمعات دون إكراه. وما القول في ملابس الراهبات مثلاً؟ وما القول في غطاء رؤوس الأوروبيات في مواقف الحزن والحداد والجنازات. وغطاء رؤوسهن حين يقابلن البابا مثلاً في الدول العلمانية مثل فرنسة»[1].

وانتهى في نهاية الفصل إلى أن معيارَ الصحة والفساد، الاحتكامُ إلى

---

(١) ص٧٢.

كتاب الله والسُّنَّة النبوية الثابتة، وليس إلى الشروح والتفاسير والتعليقات والأحكام التي هي من صنع البشر، يصيبون ويخطئون، ولا بدَّ من التذكير دائماً أن الفقه غير الشريعة، فهو بشري، وهي إلـهية. ولا يجوز اتخاذه حجَّة عليها، بل هي الحجَّة والمعتمد، فما وافقها منه قبلناه، وما خالفها رفضناه.

الفصل الرابع: الكرامة الإنسانية. جذورها التاريخية ومخاطر التطرُّف. أبان في هذا الفصل أن كرامة الإنسان بلغت أجلى صورها وأعلى مراتبها في عدد من الآيات القرآنية، دون حصرها في دين معين أو عِرق محدد. فقد منح الله الإنسانَ العقلَ، وحثَّه على استخدامه في النظر والتفكُّر والعلم، وحرَّره من عبودية غيره من الخلق، وجعل عبوديته لله وحده، وأصبح الإنسان مستحقاً أن يكون (خليفةً في الأرض) ومن أجل ذلك سخَّر الله له ما في السماوات والأرض، وأطلق له العنان في البحث والتدبُّر والاكتشاف في الآفاق.

ثم أوضح أن الطائفية غير جائزة في الدين، لأنها تمثِّل مزيداً من التمزُّق والافتراق داخل الدين الواحد، وأشار إلى أن التفرُّق في الدين والانقسام إلى فرق وطوائف كان شائعاً قبل الإسلام بزمن طويل، حتى كادت اليهودية تصبح (يهوديات) والمسيحية تصبح (مسيحيات) وقد حَفَل القرآن الكريم بذكر ذلك وحذَّر منه، وذمَّ مَن قام به. فلم ينتفع المسلمون بشيء مما جاء في كتابهم، وما لبثوا أن وقعوا فيما وقع فيه من سبقهم، وأصبحوا فِرَقاً وشِيَعاً، ومذاهب تتفاوت في القُرب والبُعد، واشتطَّ بعضها وغالى وخرج عن الأصول الجامعة، ولم يقتصر على الخلاف في الفروع، وبذلك أصبح الإسلام (أدياناً) كما حدث لليهود والمسيحية.

ثم تابع حديثه وذكر أن الدين كله لله، والله لا يقبل لخلقه وعبيده أن يختصموا ويتقاتلوا باسم الدين، أو بسبب تعدد أديانهم، إلاَّ أن يكون اختصامهم واقتتالهم ردَّاً لعدوان ودفعاً لظلم، أما في غير ذلك فالوسيلة الدينية المشروعة الوحيدة هي الحوار بآدابه وأساليبه التي وضَّحها القرآن الكريم.

واختصر الفصل: بأن البون شاسع بين (كرامة الإنسان) كما أرادها الله تعالى وقـرَّرها في دينه، وبين هذه (الكرامة) كما يتعامل معها الطائفيون والغُلاة المتعصبون. في الحالة الأولى جاءت جذور الكرامة الإنسانية عميقةً في الدين، ذاتَ أحكامٍ عامة مطلقة، تشمل الإنسان من حيث هو إنسان، ولا تقتصر على دين أو مذهب أو معتقد. أما في الحالة الثانية فكرامة الإنسان مهدَّدة بالطائفية والتعصب والإرهاب، محفوفة بالمخاطر، ليس لها ولصاحبها قيمة إلاَّ بمقدار انتمائه إلى من قد يوقع عليه الخسف، ويلحق به الأذى لو كان مخالفاً له.

وختم الفصل: بأن أكثر الكلام في (حقوق الإنسان) و(الحريات العامة) إنما هو أداة ووسيلة في أيدي بعض الحكومات والقوى الكبرى تستعمله للشيء ونقيضه في ازدواجية للمعايير، وفق مصالحها وأهوائها.

الفصل الخامس: الإسلام والثقافة العربية في عالم جديد. بيَّن فيه أن للثقافة العربية خصائص تُعرف بها في تكوين العقل وبناء الثقافة.

أولها: أن الإسلام عمِلَ على تكوين عقل المسلم وتوسيع مداركه، وصياغة ثقافته، فقد نقل حالة الأمة العربية من الشفاهية إلى الكتابية (الرواية والتدوين).

ثانيها: نشر الوعي العقلي. فاعتماد الكتابة واعتماد العقل هما أساس الحضارةِ والعلم.

ثالثها: إطلاق العقل من أغلال الخرافات، وتحريره من الأوهام والأساطير والأباطيل.

رابعها: الفهم الصحيح للنصوص، وعدم الاكتفاء بحفظها وترْدادها، وربط العلم بالعمل، والفهم بالتطبيق.

خامسها: عدم الاقتصار على قراءة كتب الأقدمين وعدم التسليم بصحة ما فيها وتكراره. بل لا بدَّ من النظر فيها بعين الفحص والتمحيص، والتثبُّت في

الآراء الـواردة فيها حتى يستبين صوابها أو بطلانها بالحجَّة والبرهان.

سادسـها: عدم الانخداع بالحـواس بالاعتماد عليها وحدها، وفي الشك في الأمور إلى أن يقوم عليها الدليل. وهو منهج منتشـر بين المسـلمين، وضَّحـه الجاحظ في قوله: «. . . فلا تذهب إلى ما تريك العين، واذهب إلى ما يريك العقل، وللأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول، والعقل هو الحجَّة»[1].

وحين يصل الإنسان إلى مثل هذه الحالة من الاستعداد العقلي والعلمي، فإنه يصبح مؤهَّلاً لأن يفتح الله سبحانه أمامه جميع أبواب الحياة وجميع ما فوق الأرض وما في باطنها، وييسِّر ما فوق البحار وما في جوفها. وما في الفضاء والسماء لتصبح كلها ميداناً للتدبير والتسخير بين يدي الإنسان، يصل إليها بعقله، ويفتح مغاليقها بعلمه بفضل الله.

وحتى يستطيع المسلمون الإقدام على فتح تلك الأبواب والميادين في السماوات والأرض جميعاً دون خوف ولا تردُّد ـ والخوف والتردُّد يُلجمان العقل والعلم ويعطِّلان القُدرة ـ فقد أسقط الله محاسبتهم على أخطائهم في التفكير والاجتهاد والبحث، مادامت نيَّاتهم سليمة ومادام الحق رائدهم وهدفهم.

وقد استشهد المؤلِّف بشواهد كثيرة تؤيد ما ذهب إليه في الفصل لا يتَّسع المجال لذكرها هنا.

* * *

---

(١) ص٩٧ نقلاً عن كتاب الحيوان: ١/ ٢٠٧.

١١ ـ جوامع السيرة، وخمس رسائل أخرى
لابن حزم

تحقيق

الدكتور إحسان عباس — **الدكتور ناصر الدين الأسد**

مراجعة

أحمد محمد شاكر

دار المعارف بمصر، ٤٧٢ صفحة ١٧× ٢٤سم.

سيرة النبي ﷺ ـ في نفس ابن حزم ـ صورة عُليا من الكمال الإنساني، ودليل من الأدلة الساطعة على ثبوت نُبوَّته، ولذلك لا غرابة في أن يجعل منها موضوعه المُحَبَّب، وأن يحاول وَضْعها للناس وَضْعاً مُيسَّراً، قريباً واضحاً بين الحقائق.

وقد تناول ابن حزم سيرة النبي ﷺ بالنظر الجديد، والتحديد والتقييد والنقل، وهو جزء من مذهبه، فالنقل أساس من أُسس المذهب الظاهري، بل مِيزةٌ يعدُّها ابن حزم للمِلَّة الإسلامية على سائر المِلل، وعن طريق النقص في النقل، وضعف الثقة في الناقلين، هاجم ابن حزم الملل الأخرى، ورآها أضعف من أن تثبت للنقد الصحيح.

وامتاز ابن حزم في هذا الكتاب بالدِّقَّة البالغة في تحليل النص المنقول، واختيار الرواية الصائبة بعد الفحص والنظر والمقارنة، وتصحيح الأوهام التي تنجم عن سرعة أو قلَّة تدقيق.

وهي مميزات ـ كما يقول المحققان[1] ـ لا يُسْتكثرُ معها تلك اللهجة التقريرية القاطعة التي تغلب على كتابته، ولا يُسْتنكر إزاءها قوله دائماً (لا شكَّ) و(لا بدَّ) فإن الثقة القائمة على التحرِّي المخلص، والنقل الثابت قطعاً، هي وحدها التي تُملي على ابن حزم هذه الألفاظ القوية الحاسمة.

ولذلك جاءت هذه السيرة تحمل رأياً قاطعاً لا تردُّد فيه، في تأريخ الأحداث. لا لأن ابن حزم مؤرِّخ شديد الدقَّة والضبط فحسب، بل لأنه ذو رأي مستقلٍّ في طريقة التأريخ بالهجري، فهو يَعدُّ شهرَ ربيع الأول ـ وهو الشهر الذي هاجر فيه النبي ﷺ إلى المدينة ـ أولَ السنة الهجرية، محرِّراً بذلك تأريخ وقائع السيرة، بنسبتها إلى الوقت الذي وقعت فيه الهجرة فعلاً. لا يقصد بذلك مخالفة التأريخ الهجري الذي استقرَّ عليه المسلمون جميعاً، منذ عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى الآن، وإلى ما شاء الله، وهو عَدُّ شهر المحرم بدء السنة الهجرية، فصنيعه هذا ـ من الناحية التأريخية الصرفة ـ أدقُّ في التوقيت، وأقرب إلى الواقع التاريخي.

وقد غلبت على ابن حزم في التأريخ طريقة التلخيص، كما فعل في السيرة، فإنه جرَّدها من الأشعار والقصص، وكان تناوله للفتوحات وتواريخ الخلفاء في نقط العروس، وغير هذين على هذا المنهج أيضاً.

وامتاز عمله في هذه الناحية بجمعه أشياء متفرقة متباعدة تحت موضوع واحد، كأنْ يعقِد فصلاً يعدِّد فيه أُمراء الرسول ﷺ وآخر يعدِّد فيه سراياه، وثالثاً يذكر فيه أبناءه وأزواجه.

عملهما في التحقيق:

كان لهما في تحقيق السيرة منهج محدَّد وغاية مرسومة. ومن ثَمَّ أخذا على أنفسهما بمراجعة السيرة على ما كُتب قبلها، وما كُتب بعدها من أُمَّهات كتب

---

(١) ص١٠ من مقدمة المحققَيْن.

السيرة، وبيّنا عند كل موضوع أين موقعه في هذه الكتب، لتكون هذه السيرة فهرستاً لأكثر كتب السيرة المشهورة، كسيرة ابن هشام، وابن سعد، والطبري، والبلاذري، وابن سيِّد الناس، وابن كثير والمَقْريزي وغيرهم. فذلك قد يعين الباحثين في السيرة على سرعة الوصول إلى الحقائق، ويساعد مَن يحب دراسة التأليف في السيرة على نحوٍ زمني أو موضوعي.

وقد صرفا عناية كبيرة إلى ضبط الأنساب والأعلام، وكثيراً ما آثرا كتابة الضبط بالحروف، لأنهما أحسَّا أن الفوضى في نطق الأعلام القديمة قد أصبحت شيئاً عامّاً، وأن الشكل وحده لا يؤدّي الغرض من الضبط والدقة.

وألحقا بالسيرة رسائل خمساً، كانت ملحقة بها في الأصل الذي صوَّراه عنه نسختهما، وهذه الرسائل هي:

١ ـ رسالة في القراءات المشهورة في الأمصار، الآتية مجيء التواتر[١]. وقد اعتمدا في ضبطها وتحقيقها على كتب القراءات، ولم يجدا منها نقولاً في كتاب.

٢ ـ رسالة في أسماء الصحابة رواة الحديث، وما لكل واحد من العدد[٢].

٣ ـ رسالة في تسمية مَن رُوي عنهم الفُتيا من الصحابة ومَن بعدهم على مراتبهم في كثرة الفتيا[٣].

٤ ـ جُمَل فتوح الإسلام[٤]: وهي رسالة تكاد تكون تلخيصاً لكتاب (فتوح البلدان) للبلاذُري.

٥ ـ أسماء الخلفاء الراشدين المهديين، والأئمة أُمراء المؤمنين[٥].

---

(١) ص٢٦٩ ـ ٢٧١.
(٢) ص٢٧٥ ـ ٣١٥.
(٣) ص٣١٩ ـ ٣٣٥.
(٤) ص٣٣٩ ـ ٣٥٠.
(٥) ص٣٥٣ ـ ٣٨١.

وظهر للمحققان من خلال هذه الرسائل وغيرها، أنّ ابن حزم كان دائم التقييد في أثناء مطالعاته، وأنَّ مثل هذه الرسائل مجموعاتٌ من تلك المقيّدات.

ولم يكن ابن حزم مبتكراً لهذه الطريقة، فقد مهَّد له من قبل أمثال ابن قتيبة في كتاب (المعارف)، وابن حبيب في كتاب (المُحَبَّر).

* * *

١٢ ـ تاريخ نجد

للشيخ الإمام حسين بن غنَّام

حرَّره[١] وحققه الدكتور ناصر الدين الأسد

دار الشروق ـ بيروت والقاهرة ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م
٦٠١ صفحة ١٧×٢٤سم.

كتاب (تاريخ نجد) المسمَّى (روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام) لمؤلِّفه حسين بن غنام، يُعدُّ وثيقة تاريخية أصيلة، ذات قيمة كبيرة للباحث في تاريخ هذه البلاد خلال النصف الثاني من القرن الثاني عشر، والعقد الأول من القرن الثالث عشر للهجرة، فمؤلِّف الكتاب معاصر للإمام المصلح الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله، وكان من أتباعه المقرَّبين إليه، ولذلك كان تأليفه هذا الكتاب بطلب من الإمام نفسه، فجاء أكثر ما ورد فيه عن مشاهدة وعيان، ومعرفة شخصية ودراسة، ومن هنا كانت قيمة الكتاب العلمية للمؤرِّخين وطلاب العلم، مهما تختلف منازعهم ومذاهبهم وتفترق آراؤهم ومعتقداتهم[٢].

ويحوي الكتاب أربعة أقسام، تحدَّث في الفصل الأول منها في حال المسلمين قبيل قيام الشيخ محمد بن عبد الوهاب بالدعوة، أبان مؤلِّفه أن أكثر

(١) التحرير: تطبيق جملة قواعد علمية لنشر مخطوطة حديثة، أو إعادة نشر كتاب، كتصويب الأخطاء، وتعديل بعد الجمل والأفكار، تصحيحاً وحذفاً وإضافةً، تخليصاً لهما من الشوائب، من دون تغيير في معالمهما الأساسية. انظر: لغة العرب: ١/ ٢٧٨.

(٢) تاريخ نجد، مقدمة المحقق، ص٧.

المسلمين قد ارتدُّوا إلى الجاهلية، وغلب الجهل عليهم، ونبذوا كتاب الله وراء ظهورهم، وعدلوا إلى عبادة الأولياء والصالحين، يستغيثون بهم في النوازل والحوادث، ويستعينوهم على قضاء الحاجات، وتحدَّث في الفصل الثاني في اختلاف المسلمين وانقسامهم شيعاً وطوائف، وفي الفصل الثالث في غربة الإسلام معناها والأحاديث الواردة فيها، وخصص الفصل الرابع للحديث في اضطهاد الأخيار، والتزام السنة، ومعنى العلم والرأي. أوضح فيه أن خير سلوان ينفي به المؤمن عن نفسه الحزن والهم استمداده العظة والعبرة بما وقع على المصطفين الأخيار من الاضطهاد والتعذيب والقتل، خاصة ما وقع لرسول الله ﷺ وصحابته، وشدَّد على التزام السُّنَّة.

وفي الفصل الخامس، وهو أصغر الفصول، جاء في ثلاث صفحات، بيَّن فيه معنى التوحيد.

وفي الفصل السادس، أورد أقوال العلماء في إنكارهم تعظيم القبور، وبناء المشاهد، والاستغاثة بالصالحين أمواتاً وأحياءً.

أما الفصل السابع، فقد خصصه لنهي رسول الله ﷺ عن اتخاذ قبره وقبور الأنبياء والصالحين أعياداً وأوثاناً.

وعند انتهائه من هذا، شرع في القسم الأكبر من الكتاب، تناول فيه حياة الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله، فتحدَّث في نسبه ونشأته وتعلُّمه ودعوته، وجهاده فيها، وذكر مؤلَّفاته، ثم أخذ بذكر غزواته، ثم أورد ستاً وعشرين مسألة، وجَّهها الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى بعض الشيوخ وأهل الرياض (ص٢٠٧ ـ ٣٩٣)، وهي تتفاوت بين الطول والقصر.

وعقد فصل (المسائل) أثبت فيه ستاً وعشرين مسألة، سُئل عنها الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وأجاب عنها، (ص٣٩٥ـ٤٧٩).

وختمه بفصل (الكلام على آيات متفرقة من القرآن) أورد فيه تفسير الشيخ لسورة الفاتحة، وآيات من سورة البقرة، وآل عمران، والأنعام، والأعراف،

ويونس، وهود، ويوسف، والكهف، والمؤمنون، والقصص، والزمر، والجن، والعلق، والمدثر، والمسد، والإخلاص، والفلق، والناس.

هذا وعمل ناصر الدين الأسد في هذا الكتاب جمعٌ بين التحرير والتحقيق. أما التحرير فلأنه هذَّبه مع المحافظة على روح المؤلِّف في أسلوبه قدر الإمكان، إذ طُلب منه أن يعدَّ الكتاب لطلبة المدارس الثانوية النهائية وطلبة المعاهد لهذا المستوى. وأما التحقيق فلأنه حقق المسائل والرسائل والفتاوى.

* * *

١٣ ـ ديوان قيس بن الخَطيم
تحقيق الدكتور ناصر الدين الأسد

دار صادر ـ بيروت ١٣٨٧هـ = ١٩٦٧م، ٣٣٢صفحة ١٧× ٢٤سم، المقدمة ٤٠ صفحة. النص ص٤١ ـ ٢٢٢، الزيادات (الشعر المنسوب لقيس) ص٢٢٣ ـ ٢٤١. تعليقات واستدراكات للمحقق ص٢٤٣ ـ ٢٩١. الفهارس العامة: الأعلام، الأماكن، الأيام، الوقائع، الشعر ص٢٩٣ ـ ٣١٩. فهرست مراجع التحقيق ص٣٢٠ـ٣٢٨.

قيس بن الخطيم [واسم الخطيم: ثابت] بن عدي الأوسي أبو يزيد: شاعر الأوس، وأحد صناديدها في الجاهلية. أول ما اشتهر به تتبُّعه قاتلي أبيه وجدِّه حتى قتلهما، وقال في ذلك شعراً. وله في وقعة (بُعاث) التي كانت بين الأوس والخزرج قبل الهجرة أشعار كثيرة. أدرك الإسلام وتريَّث في قبوله، فقتل قبل أن يدخل فيه. شعره جيد، وفي الأدباء مَن يفضّله على شعر حسان».
الأعلام: ٥/ ٢٠٥.

ومن شعره:

وكـــلُّ شــديــدةٍ نَــزَلــتْ بحــيٍّ ... ســيــأتــي بعــد شِــدَّتهــا رخــاء
فقــل للمتَّقــي عــرض المنــايــا: ... تــوقَّ، وليــس ينفعــك اتِّقــاء
فلا يُعطَى الحريصُ غِنىً لحرصٍ ... وقــد ينمــي لِــذي العجــز الثــراء
غنــيٌّ النفــس مــا استغنــى غنــيٌّ ... وفقــر النفــس مــا عَمِــرَتْ شقــاء

الديوان ص١٥٦

حوى الديوان ثنتين وعشرين قصيدة ـ عدا الزيادات ـ وضمَّت القصائد (٢٨٨) بيتاً. أما الزيادات (الشعر المنسوب لقيس) فضمَّت إحدى وعشرين قصيدة أو مُقطَّعة، فيها أربعة وخمسون بيتاً، وكثير من المقطعات أبيات مفردة.

عمله في الديوان:

كتب أستاذنا ناصر الدين الأسد مقدمة تحدَّث فيها في الشاعر ونسبه وأسرته، وشاعريته، وأوضح أنه لم يجد للديوان ـ فيما بحث فيه من مصادر ـ ورجع إليه من فهارس الكتب وخزائنها ـ راوية مُسْنَدةً منسوبةً، يرتفع إسنادها إلى رواية عالم من رواة الطبقة الأولى وعلمائها، غير أنه أشار إلى اطمئنانه بأن ابن السِّكِّيت قد قرأ شعر قيس وشرح بعضه، ويحتمل أنه جمعه ورواه، وإنْ أغفلت المصادر النص على أن شعر قيس مما كان جمعه أو رواه ابن السِّكِّيت.

وفي هذا إشارة إلى ما جاء في الصفحة الأولى من المخطوطة التي وصلت إلينا: «شعر قيس بن الخطيم عن ابن السكيت وغيره».

وقد اعتمد في التحقيق على نسخة أحمد الثالث أصلاً، وعلى مخطوطات دار الكتب الثلاث، وعلى المطبوعة الأوروبية.

واعترضته ألفاظ رجَّح أنها محرَّفة أو مصحَّفة، فأشار إلى ما ظنَّه الصواب، ووجد أبياتاً لم يستقم له وجه معناها في سياق القصيدة، فرجَّح أنَّ قبلها أبياتاً أخرى قد سقطت، أو أن تلك الأبيات ليست في موضعها الصحيح في ترتيب القصيدة.

وفي أثناء المراجعة وجد ألفاظاً في الشعر، أو في الشرح، قد وردت في الكتب الأخرى والمعاجم على غير الصواب، فأشار إلى صوابها بقدر ما بلغه جهده.

وعُني في تعليقاته على الأبيات في هوامش الصفحات بذكر الفروق بين الروايات المختلفة للألفاظ والأبيات، وأشار إلى مواطن الاختلاف في الكتب

التي رجع إليها، متجنباً إثقال الهوامش بذكر جميع ما في النسخ، وأكثرها من عمل النُسَّاخ أنفسهم، واكتفى في هذا بذكر أمثلة قليلة تدلُّ على الباقي.

وحرص على أن يورد في الهوامش ما وجده في الكتب العربية من تعليقات على شعر قيس، أو شروح له.

وأفرد تخريج القصائد والأبيات وحده بعد كل قصيدة، وأحياناً بعد كل قصيدتين، وذلك لأن هذا التخريج لا يُعنى به إلاَّ العلماء المتخصصون، حين يريدون البحث عن البيت في مراجعه المختلفة. وقد ملأ تخريج بعض القصائد صفحات طوالاً، فلم يكن من المستساغ وضعه في الهوامش عند التعليق على كل بيت حتى لا تكثر الهوامش وتطول، وينقطع تسلسل الشعر، ويشتّت انتباه القارئ. وقد بذل في هذا التخريج غاية جهده.

ولما كان أكثر شعر قيس يدور على الأيام والوقائع التي كانت بين الأوس والخزرج في الجاهلية، وذِكْر هذه الأيام غير مستوفىً في كثير من الكتب التي أوردت أيام العرب. آثر ـ توضيحاً لهذا الشعر واستيفاءً لجوانبه ـ أن يدوِّن في آخر الديوان تعليقات على هذه الأيام، توضح الإشارات التي وردت في شعر قيس عنها. وقد تضمنت هذه التعليقات أموراً أخرى تحتاج إلى شيء من التفصيل، فاقتطعها من مواطنها في هوامش الصفحات، وأثبتها في هذه التعليقات، حيث يتَّسع المجال لها.

ولم ينْسَ في خاتمة مقدمته أن يشكر الأستاذ محمود محمد شاكر فهو ـ كما يقول ـ صاحب الفضل في صدور هذا الديوان، وهو الذي حثَّه على العمل فيه، وتعهَّد عمله بالتشجيع والرعاية والتوجيه، وأطلعه على نسخته من الطبعة الأوروبية للديوان، وعليها كثير من التعليقات بخطه، وأباح له خزانة كتبه الزاخرة بكتب مطبوعة ومخطوطة.

ومما زيَّن منهجه وحلاَّه التزامه الثابت بالأخلاق العلمية السامية التي تفرض الاعتراف بفضل السابقين عليه، فقد ذكر فضل محقق الطبعة الأولى

(الأوروبية) للديوان المستشرق الدكتور كوفالسكي، وأثنى أطيب الثناء على تحقيقه، واعترف بأنه اعتمد على طبعته للديوان فقال:

«والحق أني اعتمدت كثيراً على الطبعة الأوروبية، بل إني بدأت بنسخ ما ورد فيها من تخريجات للقصائد والأبيات، ومن فروق في الرواية في الكتب المختلفة. وإني لواثق أنني - لولا جهد كوفالسكي - لغاب عني كثير من المراجع العربية التي ذكرتها في التخريج».

وهذا من باب الأمانة العلمية. وردٌّ الحقِّ إلى صاحبه.

* * *

١٤ ـ ديوان شعر الحادِرَة
إملاء
أبي عبد الله محمد بن العباس اليزيدي عن الأصمعي
حققه وعلّق عليه
الدكتور ناصر الدين الأسد

دار صادر ـ بيروت ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م ١٣٥صفحة ١٧× ٢٤سم. المقدمة ولوحات المخطوطات ٣٢صفحة. النص ص٣٣ ـ ١٠٦. نقد الشيخ حمد الجاسر للديوان ص١٠٧ ـ ١١٠. الفهارس العامة ص١١١ ـ١٢٦. المراجع ص١٢٧ ـ ١٣٥.

الحادرة هو قُطْبَة بن أوس بن مِحْصَن الذُّبياني: شاعر جاهلي مُقِلٌّ من أهل الحجاز. اشتهر بلقبه الحادِرَة أو الحُويدرة بالتصغير، وإنما سمي الحادرة لقول زبَّان بن سيَّار له هجاءً:

كأنك حادرة المَنْكبيـ ـن رصْعاءُ تُنقِضُ في حائر

وكان حسان بن ثابت رضي الله عنه إذا قيل له: تُنوشدت الأشعار في موضع كذا وكذا يقول: فهل أُنشدت كلمة الحُويدرة:

بكَرَتْ سُمَيَّةُ غُدوةً فتمتَّعِ وغَدَتْ غُدُوَّ مُفارقٍ لم يرجعِ

ومنها:

إنا نَعِفُّ فلا نَريب حليفنا ونَكُفُّ شُحَّ نفوسنا في المَطْمَعِ

والحادرة ـ كما يقول أستاذنا ناصر الدين الأسد ـ: «لا نعرف سنة ولادته

ولا سنة وفاته، شأنه في ذلك شأن شعراء الجاهلية كلهم أو جُلِّهم، وأكثر ما قيل في تحديد سنوات وفياتهم، إنما هو ظنٌّ واستنتاج من أحداث ووقائع جرت في أيامهم، ومع ذلك فنحن نعرف أن الحادرة عاش في آخر الجاهلية القريبة من الإسلام.

ومنذ القرن الثاني للهجرة - وهو بداية عصر التدوين العلمي وجمع أخبار الشعراء الجاهليين والإسلاميين وشعرهم ورواية دواوينهم وشرحها وقراءتها وإملائها في مجالس العلم - والحادرة وشعره موضع عناية العلماء الرواة من رجال الطبقة الأولى وتلاميذهم ومَن جاء بعدهم على مرِّ العصور: يقرأون شعر الحادرة ويشرحونه ويُملونه، ويختارون منه في مجموعاتهم ومختاراتهم الشعرية، ويستشهدون بأبيات من قصائده في معاجمهم وكتبهم اللغوية والجغرافية على ألفاظ أو مواضع، ويشيرون إليه، ويتمثَّلون بشعره في مؤلَّفاتهم الأدبية.

كذلك فعل الأصمعي والمفضل... وكذلك فعل أصحاب المعاجم اللغوية... وكذلك فعل أيضاً أصحاب كتب طبقات الشعراء...».

وقد بيَّن ناصر الدين الأسد في مقدمته مكانة الحادرة في الشعر ومنزلته بين الشعراء، وإن كان مقلاً.

بلغ عدد المقطَّعات في ديوانه خمس مقطعات، ضمَّت ثلاثة وستين بيتاً، وبلغ عدد الزيادات (الشعر المنسوب إلى الحادرة) إحدى عشرة مقطعة، ضمَّت سبعةً وعشرين بيتاً.

منهجه في التحقيق:

اعتمد في تحقيقه على ست نسخ مخطوطة، وأوضح أن الفروق بينها يسيرة، وأثبت بعضها في حواشي هذه الطبعة، وتجاوز عن كثير منها مما يرجع إلى سهو الكاتب في نقط بعض الحروف مثلاً، ولا جدوى من إثباتها سوى إظهار الجهد وتكلُّف العناء، وسوى إثقال الحواشي بما لا غناء فيه.

ونصَّ على الفروق بين الروايات بالرجوع إلى مظانّ أبيات الحادرة في كتب الأدب والمعاجم، وأشار إلى شروح وتفسيرات كثيرة.

ثم صنع فهارس عامة: الأعلام، الأماكن، الكتب، الشعر.

سبب إعادة نشر الديوان:

سبق أن طُبع هذا الديوان بتحقيق الدكتور انجلمان بمطبعة بريل في ليدن عام ١٨٥٨م، ثم نشره الأستاذ امتياز علي عرشي في مجلة الجمعية الملكية الآسيوية في بومباي بالهند وهي طبعة جيدة.

ويعلِّل ناصر الدين الأسد سبب إعادة نشره بقوله: «وهذا ـ تحقيق امتياز علي عرشي ـ عمل جليل حقاً، يكاد يغني عن نشر الديوان مرة أخرى، لولا أمور دعت إلى ذلك، منها: أنه نشره في مجلة يصعب على كثير من العلماء والأدباء اقتناء نسخة منها والرجوع إليها، ومنها أني عثرت على نسخ خطية أخرى للديوان لم يطَّلع عليها الأستاذ امتياز ـ ثنتان منها بخط ياقوت المستعصمي غير النسخة التي شكَّ في نسبة خطِّها إليه ـ ومنها أني جمعت للحادرة من الشعر غير الوارد في الديوان قدراً صالحاً فات الأستاذ امتياز، ومنها أنني أشرت في الحواشي إلى فروق في الروايات، وإلى مصادر ومراجع وإلى شروح وتفسيرات لم يوردها.

ومع ذلك، فإن كل هذا الذي فعلته لا يعدو أن يكون مجرَّد استمرار لجهد عالِمَين سابقين وتكملة لما بدآه، وللدكتور انجلمان والأستاذ امتياز علي عرشي الفضل الأول والشكر الأجزل».

* * *

١٥ ـ مصحف الشروق المُفَسَّر المُيَسَّر
مختصر تفسير الطبري(١)

دار الشروق ـ القاهرة ١٣٩٧هـ = ١٩٧٧م،
٧٠٧صفحة ١٧× ٢٤سم.

يُعدُّ تفسير الطبري (جامع البيان في تفسير القرآن) من أقوم التفاسير وأشهرها، ويعدُّ المرجع الأول عند المفسِّرين الذين عُنوا بالتفسير النقلي، وإن كان في الوقت نفسه يعدُّ مرجعاً غير قليل الأهمية من مراجع التفسير العقلي، نظراً لما فيه من الاستنباط، وتوجيه الأقوال، وترجيح بعضها على بعض ترجيحاً يعتمد على النظر العقلي، والبحث الحرِّ الدقيق.

وعُرف عن مؤلِّفه (وهو إمام المفسِّرين) اهتمامه بالمذاهب النحوية، ومعالجته للأحكام الفقهية، وهو القائل: «إني لأعجب ممن قرأ القرآن ولم يعلم تأويله، كيف يلتذُّ بقراءته؟».

وقد اتَّجهت دار الشروق إلى تفسير الطبري، ووقع الاختيار على مختصر تفسير الطبري الذي وضعه ابن صمادح الأندلسي، الذي استغنى فيه عن كثير مما يشقُّ على جمهرة المسلمين، ولا يلزم إلاَّ أولي العلم والمتخصصين، مثل القراءات والأحكام والإعراب والروايات.

واقتصر فيه على أبرز الروايات المعتمدة عند أئمة التفسير واختيار أقربها

(١) لم يُثبت اسم ناصر الدين الأسد على الغلاف، واكتُفي بشكره في المقدمة: «الذي أشرف وأسهم في المراجعة والتدقيق»، وحُذفت مقدمته التي كتبها، ولم يتيسر لي الاطلاع عليها.

إلى معرفة الناس من الخواص والمتوسطين، واقتصر على تفسير اللفظة غير الجارية على ألسنة الناس ولا المتعارفة بين أكثرهم، وتجاوز المستعملة الفاشية، وآثر في مجموعه: الإيجاز غير المخلّ حتى يكون سهل التداول، ميسور المنفعة، قريب المأخذ، ينتفع به العامة والخاصة.

ثم تناوله الدكتور ناصر الدين الأسد بمزيد من المراجعة والتدقيق، وشقَّ على نفسه من أجل تجويد العمل، فكان هذا المختصر لتفسير الطبري، متوازن الإيجاز، سلس التركيز، كامل التيسير، ووضع على هامش المصحف، لكل صفحة تفسيرها ليستطيع القارئ أن يلمح المعنى الذي يشقُّ عليه، ويمضي على التوِّ في قراءته، يرتشف من رحيق القرآن دون أن يصرفه التفسير المسهب عن التركيز في تلاوته، والسياحة في آفاقه، والاستغراق في معانيه.

وأورد في أسفل كل صفحة جدولاً للرسم الإملائي، كتب به كل كلمة جاءت في الصفحة بالرسم العثماني، وتشقُّ قراءتها على القارئ الحديث، لتمكينه من القراءة الصحيحة التي يستطيعها بالرسم الإملائي الذي تعلم به.

وأثبت كلاماً وضعه بين هلالين ( ) نقله من تفسير الطبري، لأن الكلام لا يتمُّ إلاَّ به، وأثبت كلاماً بين معقوفتين [ ] هو من كلام ناصر الدين الأسد نفسه[1].

وهكذا جاء هذا المصحف الشريف، مفسَّر اللفظ والمعنى، ميسَّر الفهم والقراءة، رجاء أن يعمَّ النفع به عامة المسلمين.

* * *

(١) وهذا لم يثبت في المقدمة، وعرفته مشافهة من ناصر الدين الأسد.

١٦ ـ يقظة العرب
تاريخ حركة العرب القومية
جورج انطونيوس

قدَّم له

الدكتور نبيه أمين فارس

ترجمة

الدكتور ناصر الدين الأسد   **الدكتور إحسان عباس**

دار العلم للملايين ـ بيروت الطبعة السادسة ١٩٨٠م، ٦٥٣صفحة ١٧× ٢٤سم. مقدمة الدكتور نبيه أمين فارس ٦١صفحة. الفهارس ص٦٢١ ـ ٦٥٣.

اختار المؤلِّف اسم كتابه متأثِّراً بمطلع بائية إبراهيم اليازجي:

تنبَّهــوا واستَفِيقُــوا أيُّهــا العــربُ   فَقَدْ طَمَى الخَطْبُ حتَّى غَاصَتِ الرُّكَبُ

ويتضمن هذا الكتاب سرداً موجزاً لأصول هذه الحركة وتطورها، والمشكلات الرئيسة التي واجهتها في سرد قصصي متتابع، يتخلَّله من التحليل ما تدعو إليه الحاجة لتوضيح هذه المشكلات.

ويبدأ بالحركة الأولى ليقظة العرب قبل نحو مئة سنة بدءاً من سنة ١٨٤٧م حتى سنة ١٩٣٦م، وقد استمدَّ مادته من المصادر العربية والمصادر الأجنبية معاً، استخرج لُحْمَتَه من المصادر العربية وطرق تفسيرها وفهمها للأشياء، واستخرج سَداه من الوثائق الأوروبية ومناهجها في البحث، وقد اقتصر على

التأريخ للفكرة العربية الحديثة في شبه الجزيرة العربية والهلال الخصيب.

أتى في الفصل الأول على ذكر مختصر للبيئة العربية في إطارها التاريخي والجغرافي، وتتبع مجرى تعريبها وإسلامها، وحدَّد رقعتها الحالية، وعرَّف مدلول كلمة (عرب) في عصرنا هذا، وانتهى في هذا الفصل إلى الفتح العثماني في القرن السادس عشر، وإلى الإدارة العثمانية في البلدان العربية حتى مطلع القرن التاسع عشر.

وعالج المؤلِّف في الفصل الثاني قيام محمد علي باشا بمحاولة تأسيس إمبراطورية (عربية) مستقلة عن الدولة العثمانية، ورأى أنها بداية متعثِّرة غير سليمة لليقظة العربية، ومصيرها الإخفاق حتى لو نجح محمد علي في تثبيت ملكه في سورية والجزيرة العربية، ولخَّص الإخفاق في سببين رئيسين: أولهما: مقاومة الإنكليز لمحاولته خوفاً من سقوط الدولة العثمانية (المُحْتضرة) ووقوع طريق الهند تحت سيطرة دولة فتية قوية. وثانيهما: فقدان الوعي القومي لدى العرب فقداناً يكاد يكون كاملاً. وهذان السببان من الأسباب التي حالت دون نجاح المحاولة العربية المماثلة، بعد نحو قرن عندما حاول الشريف الحسين بن علي أن يقيم ملكاً عربياً في الجزيرة العربية والهلال الخصيب.

وتناول في الفصل الثالث بداية اليقظة العربية التي جاءت ـ في نظره ـ نتيجة للحركة الفكرية التي عقبت أعمال الإرساليات التبشيرية في التربية والتعليم، ولاسيَّما الإرساليات الإنجيلية الأمريكية في الربع الثاني من القرن التاسع عشر. وأكَّد على نقطة يغفل عنها الكتَّاب، هي أن أُسس اليقظة العربية أدبية وثقافية.

وتعقَّب في الفصلين الرابع والخامس سير الفكرة العربية وما رافقها من نجاح وإخفاق، وتقدُّم وتأخُّرٍ إبَّان عهد السلطان عبد الحميد الثاني، وانتقال الزعامة القومية تدريجياً وطبيعياً من أيدي النصارى العرب إلى أيدي المسلمين العرب.

وأتى في الفصل السادس على شهر العسل القصير في علاقات الاتحاديين بالعرب، ونهايته المُرَّة بقيام الجمعيات السرية بين عام ١٩٠٨م و١٩١٤م.

وتناول في الفصل السابع اندلاع نيران الحرب العالمية الأولى وما كان لذلك من أثر في مجرى الفكرة القومية العربية، وظهور الهاشميين على مسرح الأحداث.

وعرض في الفصل الثامن لتبلور فكرة الثورة في دمشق على العثمانيين، وطلب المتآمرين من الحسين بن علي أن يتزعّم الثورة ويقودها.

واستعرض في الفصل التاسع ما تلا ذلك من مراسلات بين الحسين ومكماهون.

وتناول في الفصل العاشر الاتفاق على موعد إعلان الثورة والترتيبات الأخيرة التي قام بها الحسين، فالحكم الذي يسميه (الإرهابي) في بلاد الشام على يد جمال باشا، و(البطش)[1] بالزعماء العرب في بيروت ودمشق، إلى إعلان الثورة العربية الكبرى في مكة المكرمة في الخامس من حزيران ١٩١٦م.

ووصف في الفصل الحادي عشر نتائج الثورة الفورية وردّ الفعل الذي أحدثته في مختلف الأقطار العربية.

وتتبع في الفصل الثاني عشر الدور الذي قام به العرب في الحرب من عام ١٩١٦م حتى تم الاستيلاء على دمشق عام ١٩١٨م، واحتلال سورية بكاملها، مع ما رافق ذلك من نشاط سياسي في البلاد من قبل الألمان والإنكليز.

وأفرد الفصل الثالث عشر لمطامع الحلفاء في ممتلكات الدولة العثمانية، ولاقتسامهم جلد الدُّب قبل أن يقتنصوه كما يتمثل ذلك باتفاقية سايكس ـ بيكو

---

(١) قلت: من الخطأ وصف جمال باشا بـ(السفاح) لأن الذين أعدمهم، ثبت أنهم كانوا جواسيس خونة.

بين بريطانية وفرنسة وروسية القيصرية، وللوعود المختلفة التي قطعها الحلفاء للعرب، ولوعد بلفور لليهود، وللتأكيدات التي قدمها الحلفاء للعرب عندما وصلتهم أخبار وعد بلفور، وأخبار اتفاقية سايكس ـ بيكو.

وتناول في الفصل الرابع عشر التسوية بعد الحرب، والخيبة التي مُني بها العرب، مما جعل مؤتمر الصلح في باريس الذي عقد عام ١٩١٩م بالنسبة لهم لا نهاية للحرب العالمية الأولى، بل بداية صراع عنيف مع الغرب، لا يزال مستمراً حتى يومنا هذا، فالمصالح البريطانية في العراق وفلسطين، والمصالح الفرنسية في سورية ولبنان، والمطامع الصهيونية في فلسطين المرتبطة بالسياسة البريطانية خيَّبت آمال العرب، ومزَّقت بلادهم، فكانت الفترة ما بين الحربين العالميتين فترة كفاح مرير ضد هذه القوى الثلاث، ولم يساعد تنافس بريطانية وفرنسة في المنطقة على تحسين الأوضاع بالنسبة إلى الحلفاء أو العرب أنفسهم، وعرقل تنافسُ الأسر العربية سيرَ الفكرة القومية العربية، وأخَّر في نموِّها وانتشارها واستقرارها.

وتناول في الفصل الخامس عشر مجرى الحوادث في شبه الجزيرة العربية بعد الحرب العالمية الأولى التي كانت مسرحاً للنزاع بين خمسٍ من الأسر العربية. هي آل الرشيد في حائل، وآل سعود في نجد، وآل يحيى حميد الدين في اليمن، والأدارسة في عسير، والهاشميون في الحجاز، في حين سيطر البريطانيون على السواحل الشرقية والجنوبية من الكويت إلى عدن، حيث انتشرت المحميات والمهادنات والمستعمرات البريطانية. وركَّز المؤلِّف جلَّ انتباهه على الصراع بين الهاشميين وآل سعود حتى انتهاء الحكم الهاشمي في الحجاز واستيلاء السعوديين على الحجاز عام ١٩٢٥م، وتتبَّع توسُّع الملك عبد العزيز آل سعود في عسير عام ١٩٣٠م، وعلاقاته باليمن حتى معاهدة الطائف عام ١٩٣٤م.

وتتبَّع في الفصل السادس عشر ـ وهو الأخير ـ مجرى الحوادث في العراق وسورية ولبنان وفلسطين بعد التسوية التي تبعت الحرب العالمية الأولى

وما لحق هذه الأقطار من جرَّاء البدعة السياسية التي اصطنعها الحلفاء، فلفَّعوا الاستعمار بجلباب الانتداب. فوقعت سورية ولبنان تحت ربقة الانتداب الفرنسي، وفلسطين والعراق تحت ربقة الانتداب البريطاني، وتعرَّضت فلسطين لمؤامرة سياسية كبرى عندما تحالف العدوان الصهيوني مع المطامع البريطانية، وفرض وعد بلفور في صلب صك الانتداب.

* * *

الخاتمة

وبعد، فهذا ناصر الدين الأسد كما وجدته فيما كُتب فيه، وفيما خلّفه من آثار، فتحدَّثتُ في نشأتِه وتعلّمه، وأعماله الوظيفية، وعضويته في المجامع والمجالس العلمية، وذكرتُ أوّلياته، والجوائز والأوسمة التي حصل عليها، وأبنتُ عن منهجه العلمي، وأبرز ملامحه، وعن صلته بالدكتور طه حسين، ومحمود محمد شاكر ورأيه فيهما.

وتناولته مفكّراً وشاعراً، وأثبتُّ رأيه في القومية العربية، ونظرته إلى المستشرقين. وعمدتُ إلى إثبات بعض قصائده في نهاية الفصل الأول.

وهذه آثاره كما تمثّلت لي، بعد أن أحصيتها عدّاً، وعكفتُ عليها، وأشبعتُها دراسةً وتعريفاً.

* * *

الفهـرس

الفصل الأول

لمحة عن حياته

الفصل الثاني
تعريف بمؤلفاته

* * *